SACRIFICES HUMAINS

DOSSIERS, DISCOURS, COMPARAISONS

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME
160

Illustration de couverture : « Certaines peuplades ont des mannequins de proportions colossales, faits d'osier tressé, qu'on remplit d'hommes vivants : on y met le feu, et les hommes sont la proie des flammes » (César, *Guerre des Gaules* VI, 16). Dessin du XIX^e siècle d'après F. Graf, *Menschenopfer in der Bürgerbibliothek*, dans *Archéologie suisse* 14, 1991-1, p. 138.

SACRIFICES HUMAINS

DOSSIERS, DISCOURS, COMPARAISONS

Actes du colloque tenu à l'Université de Genève,
19-20 mai 2011

Édité par

Àgnes A. Nagy, Francesca Prescendi

BREPOLS

La *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*

La collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, fondée en 1889 et riche de plus de cent cinquante volumes, reflète la diversité des enseignements et des recherches menés au sein de la Section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (Paris, Sorbonne). Dans l'esprit de la section qui met en œuvre une étude scientifique, laïque et pluraliste des faits religieux, on retrouve dans cette collection tant la diversité des religions et aires culturelles étudiées que la pluralité des disciplines pratiquées : philologie, archéologie, histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, droit. Avec le haut niveau de spécialisation et d'érudition qui caractérise les études menées à l'EPHE, la collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* aborde aussi bien les religions anciennes disparues que les religions contemporaines, s'intéresse aussi bien à l'originalité historique, philosophique et théologique des trois grands monothéismes – judaïsme, christianisme, islam – qu'à la diversité religieuse en Inde, au Tibet, en Chine, au Japon, en Afrique et en Amérique, dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes, dans la Grèce et la Rome antiques. Cette collection n'oublie pas non plus l'étude des marges religieuses et des formes de dissidences, l'analyse des modalités mêmes de sortie de la religion. Les ouvrages sont signés par les meilleurs spécialistes français et étrangers dans le domaine des sciences religieuses (chercheurs enseignants à l'EPHE, anciens élèves de l'École, chercheurs invités…).

Directeur de la collection : Gilbert Dahan

Secrétaire de rédaction : Cécile Guivarch
Secrétaire d'édition : Anna Waide

Comité de rédaction : Denise Aigle, Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Robert Armogathe, Hubert Bost, Jean-Daniel Dubois, Michael Houseman, Alain Le Boulluec, Marie-Joseph Pierre, Jean-Noël Robert

© 2013 Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2013/0095/46

ISBN 978-2-503-54802-8

Printed on acid-free paper

INTRODUCTION

En 2013, est-il encore possible de parler de « sacrifice humain » en histoire des religions ? Le colloque dont le présent volume constitue les actes[1] a réuni des spécialistes de divers domaines de cette discipline pour débattre de la définition et de l'utilité de cette notion. La confrontation d'opinions souvent diamétralement opposées, fondées sur des dossiers spécifiques, a permis d'engager un dialogue fructueux qui sera, nous l'espérons, porteur de nouvelles idées sur la question.

Notre discipline, on le sait, se plaît à déconstruire ses propres catégories de classification pour mettre à l'épreuve leur validité. Cette remise en question permet de prendre de la distance par rapport à son objet d'étude et, par conséquent, de mieux le cerner, l'explorer et le définir. La déconstruction a été évidemment employée dans l'étude du sacrifice et a conduit à la mise en doute de la pertinence de cette catégorie. Telle est notamment la position, dès 1979, de Marcel Détienne dans le premier chapitre d'un livre devenu pourtant une référence pour l'étude du sacrifice : « la notion de "sacrifice" est bien une catégorie de la pensée d'hier, conçue aussi arbitrairement que celle de totémisme ». La raison qu'il invoque pour enterrer cette catégorie démodée est qu'elle constituerait un rassemblement artificiel d'éléments « prélevés ici et là, dans le tissu symbolique des sociétés », rassemblement relevant exclusivement de la classification des savants modernes, non exempte d'une vision christianocentrée[2].

La remise en question de la catégorie de « sacrifice humain » peut prendre des formes encore plus radicales que celle du « sacrifice », et ce sur deux niveaux différents. D'un côté, sa réalité historique est souvent débattue. Si dans le cas du « sacrifice » de victimes d'autres types (animal, végétal, objet) la problématique concerne uniquement la définition de l'acte et en aucun cas (ou très rarement) la réalité de la pratique, quand il s'agit de l'offrande d'une vie humaine la question se pose différemment. Peut-on croire, et dans quelle mesure, les récits et les images qui la mettent en scène ? Ou encore, à l'inverse, doit-on soupçonner derrière des rites « innocents » l'adoucissement d'anciens

1. « Sacrifice humain : discours et réalités », Genève, 19-21 mai 2011.

2. M. Detienne, « Pratiques culinaires et esprit du sacrifice », dans M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris 1979, p. 33-34, cité aussi par D. Frankfurter, « Egyptian Religion and the Problem of the Category "Sacrifice" », dans J. W. Knust – Z. Varhelyi, *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford 2011, p. 75-93, citation p. 87 et également, dans notre volume, par Y. Volokhine. Il est intéressant que Frankfurter et Volokhine se rejoignent dans leur contestation de la catégorie de « sacrifice » après avoir étudié des dossiers égyptiens.

rituels homicides ? Quand on traite du sacrifice humain, le chercheur peut-il montrer la même objectivité vis-à-vis de sa propre culture que vis-à-vis de cultures étrangères ?

De l'autre côté, c'est l'autonomie de la catégorie classificatoire de « sacrifice humain » par rapport au « sacrifice » ainsi qu'à d'autres types de mises à mort qui est controversée. Sa pertinence est bien évidemment contestée au même titre que celle du « sacrifice » avec lequel il est intimement lié : sous cette expression sont en effet réunis des actes rituels dont les différences sont parfois tout aussi marquées que les ressemblances. De plus, leur identification comme « sacrifice » fait également souvent l'objet de débats[3], car la mise à mort plus ou moins ritualisée d'un être humain, y compris à l'intérieur d'une seule et même culture, peut être porteuse de significations très diverses. Ce qu'un observateur extérieur – influencé par des préconceptions nourries d'une longue tradition « occidentale » – comprend et décrit comme « sacrifice humain » peut être conçu de manière différente par les acteurs de ces rites. Or, ces derniers sont les seuls habilités à définir l'acte en question[4].

Voulons-nous donc continuer à utiliser l'expression « sacrifice humain » ? Notre réponse est affirmative. Nous proposons de maintenir les catégories de « sacrifice » et de « sacrifice humain ». Cette prise de position est encouragée par notre expérience en tant que comparatistes des religions ainsi que par les années de recherches que nous avons consacrées au sacrifice dans le domaine qui nous est propre, à savoir l'Antiquité classique[5].

D'abord, l'expression « sacrifice humain » représente une catégorie heuristique permettant d'engager le dialogue entre les spécialistes des divers domaines de l'histoire des religions, de l'archéologie, de l'anthropologie et de la sociologie. Bien que cette expression désigne une très grande variété de rites, nous sommes d'avis que son hétérogénéité ne suffit pas à nier l'existence d'une certaine parenté qui les relie entre eux. Le terme « sacrifice » dans « sacrifice humain » rappelle ce noyau commun minimal qui les distingue, d'une part, des autres rituels et, d'autre part, des mises à mort / destructions / abandons non ritualisés. Nous nous référons à Cristiano Grottanelli, qui dans le bref mais riche volume intitulé *Il sacrificio*, définit le sacrifice

3. D. Frankfurter, dans son compte rendu du livre édité par J. Bremmer, *The Strange World of Human Sacrifice*, paru dans la *Review of Biblical Literature* 06 (2010), se pose la question : « Should human sacrifice remain a category in the history of religions? » en partant de la critique selon laquelle ce groupe rassemble trop d'éléments disparates.

4. Le problème se pose de manière différente, évidemment, si on se place du point de vue de l'analyse des phénomènes dans le cadre d'une seule culture et selon une perspective strictement *emic* : dans ce cas il faut surtout partir des définitions internes pour établir si une telle distinction est présente à l'esprit des acteurs. Cf. par exemple l'analyse des sacrifices des Gaulois et des Grecs au Forum Boarium et l'ensevelissement des Vestales dans le livre F. Prescendi, *Décrire le sacrifice*, Stuttgart 2007, p. 224 et s., où il est souligné que ces différents ensevelissements, tout en ayant beaucoup de traits communs, ne sont pas ressentis de la même manière par les Romains. À propos des Grecs et des Gaulois on parle de sacrifice, seulement de punition à propos des Vestales.

5. Nous travaillons depuis quatre ans sur un projet du Fonds national suisse de la recherche scientifique, ayant pour titre *Théories anciennes et modernes sur le sacrifice et la mise à mort rituelle dans les religions grecque, romaine et le judaïsme ainsi que dans l'histoire des religions*.

comme « l'offrande d'un bien ou d'une prestation (ou la renonciation à un bien) en faveur d'une sphère autre, qui peut être extrahumaine, et le meurtre d'une victime pour le bien de cette sphère supérieure »[6]. Dans ce contexte, nous ne distinguons pas les « sacrifices humains » des « meurtres rituels »[7], c'est-à-dire des mises à mort ritualisées dans ou hors contexte religieux, les confins des uns et des autres étant flous et parfois impossibles à établir faute de documentation précise. Dans la perspective comparatiste qui est la nôtre, les meurtres rituels sont compris dans la définition large de « sacrifice humain ». Dans la catégorie de « sacrifice », retenue pour cet usage, sont donc réunies des pratiques diverses, regroupées en raison de leur « ressemblance de famille », pour utiliser la fameuse expression de Ludwig Wittgenstein[8] : des rites visant à honorer un être ou une entité surhumains, mais aussi ceux qui ont pour but d'assurer la sauvegarde, le bonheur et la prospérité d'une personne ou d'une entité supérieure à l'individu comme le roi, la communauté, la patrie, etc. Cette définition peut s'adapter à des contextes culturels différents, du passé et du présent, et comprendre des pratiques variées, telles que les rites de fondation, les exécutions ritualisées, les suicides motivés au nom de la religion et, dans une acception plus large encore, le crime d'honneur. Nous tenons toutefois à préciser que d'autres critères prévalent quand il s'agit de reconstruire la taxinomie des rites propres à une culture, qui doivent être classés en partant de la terminologie indigène[9].

Par ailleurs, la volonté de conserver l'expression « sacrifice humain » se base aussi sur des réflexions issues de l'étude des textes grecs et romains, qui constituent notre domaine de recherches. En nous basant sur ces documents, nous pouvons en effet affirmer que le « sacrifice humain » constitue une catégorie à part dans l'imaginaire culturel de l'Antiquité classique, dont dépend en partie notre imaginaire scientifique moderne. La question fondamentale concerne la spécificité de la victime humaine par rapport aux animaux et aux objets inanimés. Certains savants avancent en effet l'argument qu'il n'y aurait aucune différence substantielle entre la mise à mort rituelle d'êtres humains et celle d'animaux[10]. Le sous-groupe « sacrifice humain » n'aurait ainsi aucune autonomie réelle par rapport au « sacrifice », puisque seule la sensibilité des modernes vis-à-vis de la vie humaine en aurait fait une catégorie spécifique.

---

6. C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Rome – Bari 1999, p. 6, trad. de F. Prescendi.

7. Pour le meurtre rituel nous nous referons à A. Brelich « Symbol of a Symbol », dans J. M. Kitagawa – C. H. Long, *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago 1968, p. 195-207 et reprise par G. Piccaluga dans la discussion suivant la conférence de H. S. Vernel, dans J. Rudhardt – O. Reverdin (éd.), *Le sacrifice dans l'Antiquité,* Rome 2001, p. 186. Cf. A. A. Nagy, « Ritualtötung », dans RGG[4] (*Religion in Geschichte und Gegenwart, vierte Auflage*), Tübingen 2004.

8. J. Schulte, L. Wittgenstein, (éd.) *Philosophische Untersuchungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Frankfurt 2001 (éd. orig. Oxford, Blackwell, 1953), chapitre 66.

9. Cf. les articles respectifs des éditrices dans ce volume.

10. Celle-ci a été par exemple la position d'A. Loisy dans son traité *L'Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920, p. 109 et s. Cf. M. Kolakowski – A. A. Nagy – F. Prescendi, « L'*Essai historique sur le sacrifice* d'Alfred Loisy : la confession de foi d'un humaniste », à paraître dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

De nombreux récits de l'Antiquité classique semblent soutenir cette vision, notamment les mythes étiologiques prétendant faire remonter l'origine de tel ou tel sacrifice animal à un sacrifice humain originel et des réflexions philosophiques qui, dans leur critique du sacrifice sanglant, mettent souvent animaux et humains sur un pied d'égalité. Un regard rapide sur la terminologie grecque et latine semblerait également indiquer cette direction. En grec, le sacrifice humain est désigné par les mêmes termes que le sacrifice animal, à savoir les termes de la famille de *sphagein*[11] et de *thueîn*[12]. De même en latin, on parle de *sacrificium* et *immolatio* pour les deux espèces de victimes. Cependant, l'expression *sacrificium humanum* existe, quoique très rarement attestée. Dans un passage de Paul Diacre, elle est expliquée comme étant le « sacrifice accompli pour un mort »[13]. La critique moderne a voulu y voir un sacrifice animal accompli sur un tombeau, c'est-à-dire un rite au cours duquel le sang est jeté par terre aux dieux Mânes. Mais pourquoi utiliserait-on alors l'adjectif *humanus* plutôt qu'un autre adjectif faisant plus explicitement référence aux rites accomplis pour les puissances d'en-bas ? Il faudrait plutôt admettre que l'expression de Paul Diacre renvoie effectivement à des sacrifices humains (réels ou imaginaires, peu importe) sur le tombeau. L'adjectif *humanus* semble plutôt indiquer ici des sacrifices d'êtres humains accomplis en l'honneur d'autres êtres humains morts et ayant atteint un statut divin. Ce type de sacrifice est connu : il est évoqué dans des œuvres littéraires grecques et romaines à partir d'Homère jusqu'à la période impériale[14]. Un autre passage, dont on a également tendance à se débarrasser trop rapidement, est celui dans lequel Aulu-Gelle affirme qu'une chèvre est tuée en l'honneur du dieu Vediovis *ritu humano*[15]. De quoi s'agit-il exactement ? La chèvre ne pourrait-elle pas être égorgée en l'honneur de cette divinité de la même manière que sont sacrifiés les prisonniers sur le tombeau ? Cependant, peu d'attention est accordée à ces indices, dans l'intention de minimiser la pratique du sacrifice humain chez les Romains[16]. En dépit des tentatives d'occultation modernes, cette réflexion terminologique indique que dans la pensée antique la catégorie du sacrifice d'êtres humains occupe une place différente de celles de sacrifice d'autres êtres vivants. D'autres arguments confirment cette hypothèse.

---

11. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992 (Genève 1958[1]), p. 279-280 ; P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, (*Kernos* supp. 3), Athènes – Liège 1994, passim.

12. P. Bonnechere, *Le sacrifice humain,* passim.

13. Festus-Paulus Diaconus, *De la signification des mots*, éd. W. M. Lindsay *et al.*, *Sexti Pompei Festi De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Leipzig 1913, p. 91 : « Humanum sacrificium dicebant, quod mortui causa fiebat ».

14. Cf. P. Bonnechere, *Le sacrifice humain*, p. 283 et s. et F. Prescendi, *Décrire le sacrifice*, p. 242 et s.

15. Aulu-Gelle 5, 12, 12.

16. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich 1971 (1902[1]), p. 420, affirme seulement dans une note (n. 4) qu'il s'agit d'un sacrifice sur le tombeau sans préciser davantage. Selon R. Marache, qui a fait l'édition d'*Aulu-Gelle* (tome II, Paris 1978), « l'expression ne fait allusion à d'anciens sacrifices humains et à un autre rite de substitution ».

Un premier indice se trouve dans la différence de fonction attribuée au rite. La victime animale est destinée à devenir un repas pour les divinités et pour les participants. En revanche, les victimes humaines ne sont pas considérées comme une véritable nourriture ni pour les dieux ni pour les hommes. Aucun texte ancien ne permet d'affirmer que les dieux apprécieraient la chair humaine. Au contraire, ils se détournent avec horreur du festin tecnophagique de Tantale, de même que Zeus, furieux, retourne la table impie de Lycaon[17]. Les couples de Gaulois et de Grecs enterrés vivants au Forum Boarium n'ont certainement pas non plus pour vocation de nourrir les dieux. Dans le cas des sacrifices humains, en Grèce et à Rome, l'idée du repas divin et du banquet humain, propre au sacrifice végétal ou animal, n'existe pas[18].

Le second indice est fourni par le jugement de valeur exprimé par les Grecs et les Romains sur les sacrifices humains qui n'est pas le même que celui qu'ils expriment sur les autres sacrifices. Depuis l'époque archaïque grecque, certains philosophes développent une critique envers le sacrifice en général, en affirmant que les pratiques d'offrande ne sont pas indispensables aux dieux, considérés comme supérieurs à ces formes de ritualisme naïf[19]. Ce type de critique traverse toute l'Antiquité classique, jusqu'à trouver un de ses représentants les plus désinhibés en Lucien qui, dans son traité *Sur les Sacrifices*, tourne en dérision ces rites avec tout l'apparat de la religion traditionnelle[20]. Cependant, quand on parle de sacrifice humain, on n'évoque pas seulement son inefficacité, mais aussi et surtout son aspect, qu'on qualifiera, faute de mieux, de violent et cruel[21]. Le fameux vers de Lucrèce à propos du sacrifice d'Iphigénie est exemplaire à ce propos : *tantum religio potuit*

---

17. Lycaon : Apollodore, *Bibliothèque*, 3,96-100 ; Ovide, *Métamorphoses*, 1,165-261 ; Pline, *Histoire naturelle*, 8,81-82 ; Hygin, *Fable*, 176 ; Porphyre, *De l'abstinence*, 2,27,1 ; Augustin, *La cité de Dieu*, 18,17 ; Pausanias, 8,1,1-4,5. – Pélops : Pindare, *Olympiques*, I ; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 380-391 ; Apollodore, *Épitomes*, 2,1-9 ; Hygin, *Fable,* 83 ; Ovide, *Métamorphoses*, 6, 404-411.

18. La conception du sacrifice humain est différente dans les civilisations de l'Amérique centrale, où les dieux sont revitalisés par le sacrifice humain, boivent le sang des victimes et où la Terre est nourrie par le corps des victimes. Cf. M. Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris 2005, p. 317 et s.

19. Voir par exemple Varron, *Les Antiquités divines*, 1, (fr. 22 B. Cardauns, *M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum*, Wiesbaden 1976) cité par Arnobe, *Contre les gentils*, 7, 1 : « les dieux véritables ne désirent pas d'offrandes et n'en réclament pas », trad. Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles 1997, p. 186, n. 7. Selon D. Ulucci (« Contesting the Meaning of Animal Sacrifice », dans J. W. Knust – Z. Varhelyi, *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford 2011, p. 57-69), il ne faudrait pas parler de « critique du sacrifice », mais plutôt d'un débat autour de la signification du sacrifice chez les auteurs anciens.

20. N. Belayche, « Entre deux éclats de rire. Sacrifice et représentation du divin dans le *De Sacrificiis* de Lucien », dans V. Pirenne-Delforge – F. Prescendi, *Nourrir les dieux ?,* Liège 2011, p. 165-180 ; F. Graf, « A Satirist's Sacrifices: Lucian's On sacrifices and the Contestation of Religious Traditions », dans J. W. Knust – Z. Varhelyi, *Ancient Mediterranean Sacrifice*, p. 203-213.

21. Cf. C. Grottanelli, « Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine », dans S. Verger (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, Rome 2000, p. 277-292, cité aussi par B. Lincoln dans ce volume. Cf. aussi l'article de F. Prescendi à propos des gladiateurs dans ce

suadere malorum (« de si grands crimes a pu conseiller la religion ! »)[22]. La mise à mort d'une vierge innocente devient le symbole même de l'absurdité de la religion dans la vision de l'épicurien. Les défenseurs du régime végétarien, tels Pythagore, Théophraste ou Porphyre, tentent de mettre artificiellement sur un pied d'égalité le sacrifice des animaux avec celui des êtres humains, pour convaincre leurs contemporains de l'immoralité de tout sacrifice sanglant. Ainsi, selon certains courants du pythagorisme et de l'orphisme, l'âme peut passer d'un corps à un autre après la mort du premier. La théorie de la métempsycose, celle de la transmigration des âmes, signifie que chaque fois qu'on tue un animal on risque d'immoler un de ses proches. Ovide, dans le 15e livre des *Métamorphoses* met dans la bouche de Pythagore des mots condamnant sans appel l'homme « capable d'égorger un chevreau qui pousse des vagissements semblables à ceux d'un enfant »[23]. Cependant, l'inefficacité de l'argument – en effet, ni les Grecs, ni les Romains ne renoncent au sacrifice animal ou à la consommation de viande – prouve suffisamment que la grande majorité voit une différence très nette entre les deux genres de victimes et, par-là, entre les deux genres de sacrifices.

Le troisième indice, peut-être le plus significatif, tient au fait que le sacrifice humain est présenté par les auteurs anciens comme un rite du passé – et en même temps comme un rituel de l'Autre. Ses rares attestations dans la Grèce et dans la Rome historiques sont censées être des exceptions anachroniques quasi monstrueuses. Plutarque attribue ainsi le sacrifice des trois jeunes Perses prétendument accompli par Thémistocle avant la bataille de Salamine pour Dionysos Ômèstès à la pression exercée par ses soldats en délire[24]. L'enterrement rituel des couples des Gaulois et des Grecs au Forum Boarium est défini par Tite-Live comme un sacrifice « pas tout à fait romain » (*minime romano sacro*)[25]. En rejetant cette pratique du côté de l'étranger, Tite-Live s'en distancie clairement. Plutarque fait de même, en soulignant que

volume. Sur la critique du sacrifice humain dans la littérature grecque (avec des exemples tirés aussi de la littérature romaine) cf. P. Bonnecere, *Le sacrifice humain*, p. 229 et s.

22. Lucrèce, *De la nature*, 1, 101. Cf. aussi les articles de Ph. Borgeaud, « Retour sur Iphigénie et quelques voisines », p. 139-153, L. Galli Milic, « Iphigénie, Polyxène et Didon à Rome, ou le mariage manqué dans la représentation pathétique de la victime au féminin », p. 154-166 et M. Winkler, « Iphigénie : l'antithèse de l'hellénique et du barbare et la sémantique du sacrifice humain chez Euripide », p. 167-177, dans F. Prescendi – A. A. Nagy (éd.), *Victimes au féminin*, Genève 2011.

23. *Métamorphoses*, 15,464-467 : « Impius humano, […] / Aut qui uagitus similes puerilibus hædum / Edentem iugulare potest […] ».

24. Plutarque, *Thémistocle*, 13, 2-5 ; l'historicité du sacrifice est contestée par A. Henrichs, « Human Sacrifice in Greek Religion, Three Case Studies », dans J. Rudhardt – O. Reverdin – J.-P. Vernant – G. S. Kirk, *et al*., *Le sacrifice dans l'Antiquité* ("Entretiens sur l'Antiquité classique" 27), Vandœuvres – Genève 1981, p. 195-235, ici p. 209-224 ; D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece,* Londres 1991, p. 111-115 et P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* ("*Kernos* Supplément" 3), Athènes – Liège 1994, p. 288-291.

25. Tite-Live 22, 57, 6 ; cf. aussi M. Di Fazio, « Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo etrusco », *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* 12 (2001), p. 435-505 et F. Prescendi, *Décrire le sacrifice*, p. 199 et s.

le sacrifice au Forum Boarium est voulu par les dieux, qui se sont exprimés à travers les livres sibyllins[26]. Que ce sacrifice pose problème est d'ailleurs confirmé par le fait que, comme le dit Plutarque, sur le lieu même de l'ensevelissement, étaient célébrés des rites d'expiation annuels[27]. Dans les célèbres chapitres que Pline l'Ancien consacre à la magie, le sacrifice humain apparaît soudain après que l'auteur a énuméré les différents types de magie et tracé son histoire depuis la Perse jusqu'à la Rome de son temps. Après avoir affirmé que la magie a laissé des traces chez les nations italiennes, Pline poursuit directement en citant le sénatus-consulte abolissant les sacrifices humains[28]. Ensuite, il rappelle l'existence de pratiques similaires en Gaule et en Bretagne. Il en conclut que tous les peuples ont connu de telles pratiques et que « l'on ne saurait suffisamment estimer notre dette envers les Romains pour avoir aboli ces monstruosités dans lesquelles tuer un homme était un acte très religieux, et le manger, une pratique aussi salutaire ». Le sacrifice humain serait donc dans cette vision un produit de la magie, probablement parce qu'il partage avec elle le caractère d'exagération propre à la superstition.

Avec cette notice de Pline, on découvre le quatrième et dernier indice de l'altérité du sacrifice humain par rapport aux autres rites sacrificiels est constitué par les répressions dont il fait l'objet bien avant la fin du système sacrificiel. En effet, ce n'est pas le passage du polythéisme au christianisme qui met fin au sacrifice humain[29], mais une prise de distance avec la mort sacrificielle d'humains qui remonte à bien avant le changement de religion. Tandis que le sacrifice animal est interdit par quelques courants philosophiques seulement et continue à être pratiqué jusqu'à Théodose[30], le sacrifice humain est frappé par des mesures d'interdiction légales bien avant. Aux dires de Plutarque, à la fin du II^e^ siècle av. J.-C., les Romains interdisent chez le peuple des Bletoniens (probablement en Espagne)[31]. En 97 av. J.-C., un

---

26. Plutarque, *Questions Romaines* 83.

27. Plutarque, *Vie de Marcellus* 3, 6-7.

28. « Ce n'est qu'en l'an 657 de Rome, sous le consulat de Cornélius Lentulus et P. Licinius Crassus, qu'un sénatus-consulte interdit d'immoler un homme, ce qui démontre que jusqu'à cette époque on accomplissait ces monstrueux sacrifices ». Pline, *Histoire naturelle* 30, 12-13, trad. A. Ernout, Paris 1963.

29. Sur le changement de la conception du sacrifice à l'arrivée du christianisme, cf. G. Stroumsa, *La fin du sacrifice*, Paris 2005, surtout p. 105 et s. ; sur le sacrifice pendant l'Antiquité tardive, N. Belayche, « Sacrifice and Theory of Sacrifice during the "Pagan Reaction": Julian the Emperor », dans A. I. Baumgarten (éd.) *Sacrifice in Religious Experience*, Leyde – Boston – Cologne 2002 ("Studies in the History of Religions" 93), p. 101-126.

30. En 391, l'empereur Théodose promulgue un édit pour la répression des cultes païens en reprenant une disposition de Constance II à propos des sacrifices : *sacrificiorum aboleatur insania* (« que la folie des sacrifices soit abolie »). Cf. Stroumsa p. 107 et aussi N. Belayche, « Le sacrifice et la théorie du sacrifice pendant la "réaction païenne" : l'empereur Julien », *Revue de l'histoire des religions* 218 (2001), p. 455-468. Cependant, des rites de mise à mort d'animaux sont pratiqués encore après, quoiqu'avec des modalités différentes, cf. C. Grottanelli, « Tuer des animaux pour la fête de saint Felix : Paulin de Nole et la boucherie sacrée », dans S. Georgoudi – R. Koch-Piettre – F. Schmidt (éd.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout 2005, p. 387-406.

31. Plutarque, *Questions romaines* 83.

sénatus-consulte généralise l'interdiction sur tout le territoire occupé par les Romains. D'autres mesures semblent avoir été prises par la suite. L'empereur Auguste interdit ainsi aux citoyens romains de participer aux rites des Druides et l'empereur Claude abolit leur pratique partout dans le monde[32]. Il est légitime de supposer que les rites en question correspondent précisément à des sacrifices humains, puisqu'ils étaient intimement liés à la réputation des Druides[33]. Porphyre, enfin, affirme que les sacrifices humains ont été abolis « à peu près chez tous les peuples » sous l'empereur Hadrien[34]. Ces interdictions montrent clairement que le sacrifice humain n'était pas ou plus perçu comme un simple équivalent du sacrifice animal.

Qu'en est-il du sacrifice humain dans une optique chrétienne ? Pour l'historien des religions la question se pose : si la mort de Jésus est un sacrifice, est-il pour autant un sacrifice humain ? L'appartenance de la victime à l'espèce « homo » suffit-elle pour ranger ce rite dans la catégorie de « sacrifice humain » ? Devons-nous considérer qu'une substitution inversée s'opère dans le christianisme : tandis que Jésus remplace l'agneau pascal, le sacrifice humain remplace-t-il le sacrifice animal ? C'est en effet sur le sacrifice rédempteur du fils de Dieu pour le bien de l'humanité (cf. Marc 20, 28 : « le fils de l'homme est venu […] pour donner sa vie en rançon pour la multitude ») que se construisent peu à peu la doctrine chrétienne et la célébration de l'eucharistie[35]. Cette interprétation, aussi attrayante soit-elle, n'en est pas moins abusive. En effet, aucune source chrétienne ancienne ne la corrobore. Le sacrifice humain étant rejeté du côté des erreurs monstrueuses du paganisme, il était impensable d'y assimiler le sacrifice du Christ. L'être humain mort sur la croix, à la fois agneau pascal et être divin, se laisse immoler librement : le sacrifice de soi sublime et dépasse le sacrifice humain. Le concept du sacrifice humain refait surface dans le phénomène des martyrs, décrits parfois dans les actes de leurs passions comme des victimes sacrificielles : le martyr s'offre en sacrifice volontaire renouvelant par imitation le sacrifice du Christ[36]. Dans un livre récent, Michel Despland[37] résume cette problématique et montre comment on passe ensuite du sacrifice des martyrs tués lors des persécutions, au sacrifice symbolique des moines, qui se consacrent à l'ascétisme tout au

32. Suétone, *Vie de Claude* 25, 5. Cf. aussi F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und den Römern*, Giessen 1915, p. 187, n. 2. Schwenn considère que les rites en question sont justement des sacrifices humains. De plus, il cite des dispositions contre le sacrifice humain en Afrique qui remontent à l'époque de Tertullien.

33. Cf. l'article de G. Kaenel dans ce volume.

34. Porphyre, *De l'abstinence* 2, 56, 3.

35. Cf. A. Destro – M. Pesce, « Forgiveness of Sins without a Victim », dans A. I. Baumgarten, *Sacrifice in Religious Experiences,* Leyde 2002, p. 151-173 ; G. Heyman, *The Power of Sacrifice*, Washington 2007, surtout p. 95 et s. ; A. Marx, Ch. Grappe, *Sacrifices scandaleux ?*, Genève 2008, surtout p. 129 et s.

36. G. W. Bowersock, *Rome et le martyre*, Paris 2002 (éd. orig. *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995), p. 34 et s. ; M.-F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyres*, Paris 2007, p. 203 et s. ; G. Heyman, *The Power of Sacrifice*, surtout p. 161 et s.

37. M. Despland, *Le recul du sacrifice. Quatre siècles de polémiques françaises*, Québec 2009, surtout p. 34 et s.

long du Moyen Âge, et plus tard aux disputes théologiques entre partisans de la Réforme et de la Contre-réforme dans lesquelles la thématique du sacrifice de Jésus a une grande importance pour interpréter l'eucharistie[38]. On citera à ce propos une phrase de P. Bonnechere tirée de sa monographie sur les sacrifices humains en Grèce :

> Car le sacrifice humain surgit un peu partout dans la littérature gréco-romaine et dans les saintes écritures, il hante la pensée occidentale, à l'image du sacrifice d'Isaac qu'ont illustré les artistes de toutes nations ; il rôde autour des affaires de sorcellerie médiévale, se tapit à l'ombre de la mentalité analogique moderne et se cache derrière le fanatisme religieux de toute autre nature, qu'il soit hindou, musulman, japonais, voire chrétien dans l'Antiquité tardive[39].

En somme, l'existence du « sacrifice humain » comme catégorie à part entière de notre tradition culturelle et scientifique, façonnée dans le moule de l'Antiquité classique et chrétienne, nous semble prouvée par ces considérations. Ces éléments suffisent à justifier la présence de l'expression « sacrifices humains » dans le titre de ce volume. En choisissant les termes de « dossiers », « discours » et « comparaison » nous avons voulu rendre compte des axes fondamentaux de notre réflexion, qui se veut une étude comparée de dossiers propres à différentes cultures et des discours savants construits autour de ceux-ci. L'originalité de notre démarche réside plus particulièrement dans le fait que nous ne discutons pas de l'existence du sacrifice humain dans les différents contextes historico-culturels, mais portons le débat plutôt sur les interprétations élaborées autour de ce fait religieux. De notre point de vue, donc, la perspective *etic*, c'est-à-dire le point de vue de savants interprétant les dossiers, devient une perspective *emic*, à savoir interne, indigène. Ces interprétations sont l'objet d'études sur lesquelles nous centrons notre attention. Ce livre se construit ainsi sur un jeu de renversements où l'*etic* devient *emic*. Le livre qui nous inspire est celui de Clifford Geertz, *Works ans Live. The Anthropologist as Author*[40], où l'anthropologue américain présente les récits ethnographiques d'autres anthropologues comme des textes littéraires. Il nie de cette manière l'objectivité du récit ethnographique, mettant en évidence que tout récit est une interprétation et que les auteurs de ces récits écrivent conformément à un style et une *forma mentis* relevant de leur culture et leurs expériences. C'est dans l'imbrication de ces deux niveaux, autrement dit dans la combinaison de l'étude de l'histoire de la discipline et des dossiers primaires, que la discipline de l'histoire des religions trouve son originalité et atteint, pour nous, son plus grand intérêt.

Ce livre présente des réflexions s'inspirant de la problématique exposée ci-dessus et développées à partir de dossiers provenant de différents domaines culturels, de l'Antiquité à nos jours. Notre recherche n'a pas de prétention

---

38. Cf. D. Kuller Shuger, *The Renaissance Bible*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1994, surtout à propos de la vision du corps du Christ comme « victime ».

39. P. Bonnechere, *Le sacrifice humain*, p. 3.

40. C. Geertz, *Works ans Live. The Anthropologist as Author*, Stanford 1988.

à l'exhaustivité, mais veut proposer, à travers l'étude de cas, des réflexions méthodologiques et des interprétations parfois discrètes, parfois provocatrices.

Le chemin est ouvert par l'article de Pierre Bonnechere qui aborde des questions méthodologiques à travers une comparaison entre l'interprétation des « sacrifices humains » grecs et celle des « sacrifices humains » des Moché du Pérou. Il s'attache à attirer l'attention sur les difficultés que posent au chercheur moderne l'état lacunaire de la documentation (sources écrites, iconographiques et archéologiques), et donc la perte d'un accès direct aux informations contenues par celle-ci. Bonnechere appelle à la prudence : notre vision du passé et de l'Autre – notamment lorsqu'il est question de « sacrifice humain » – est façonnée par une longue tradition basée sur la condamnation de cette pratique et son association avec le Barbare. D'une manière un peu provocatrice, il incite à envisager l'interprétation de l'iconographie grecque sans l'aide d'une littérature abondante, ou encore la mythologie sans aucune autre connaissance de la civilisation qui l'a produite. Pierre Bonnechere reste attaché au terme de « sacrifice humain ». Il suggère de ne pas le restreindre à une définition trop stricte, estimant qu'une « façon très cartésienne de définir le sacrifice, pour utile qu'elle soit, élimine une part importante du rituel, défini comme un ensemble d'actes à poser pour telle raison, à tel moment et dans telle séquence […] ». Il rappelle que « la religion n'est ni conçue ni vécue selon la clarté d'un code juridique », et qu'il existe « des cas de sacrifices humains offerts à des dieux précis, des mises à mort rituelles apparentées, et d'autres plus éloignées mais toujours dans l'orbite de la religion et susceptibles de brouiller nos conceptions cartésiennes ». Sur la base d'un dossier comparatiste entre les représentations *emic* (respectivement grecques et aztèques) et leurs interprétations *etic* (patristiques et jésuites), Bonnechere reconnaît ainsi deux définitions du « sacrifice humain » : dans un sens strict c'est « l'offrande d'une victime humaine à un destinataire suprahumain » et, dans un sens large, « toute mise à mort rituelle d'un être humain dans un contexte religieux, ou magico-religieux, voire à tendance religieuse ».

Youri Volokhine est le représentant d'un courant hypercritique et déconstructionniste. Son analyse de certains rituels égyptiens (avérés ou imaginés) ainsi que de leurs interprétations antiques (grecques) et modernes l'amène à proposer « de faire éclater cette catégorie un peu encombrante en de plus petits objets plus faciles à utiliser ». Il invite à remplacer l'expression « sacrifice humain » par le terme « anthropoctonie » et à étudier de manière comparatiste et anthropologique des rituels relatifs au corps humain, pour autant que ceux-ci soient accomplis dans le cadre d'une « procédure religieuse ou juridique, guerrière ou autre ».

Àgnes A. Nagy, tout en restant convaincue de l'utilité de la catégorie « sacrifice humain » dans sa définition large – plateforme nécessaire à la communication interdisciplinaire – a choisi d'attirer l'attention sur la nécessité d'établir des définitions particulières, plus strictes et plus précises, du « sacrifice humain » et des « mises à mort rituelles » dans les cultures spécifiques, et notamment dans l'Antiquité classique. Son article est ainsi consacré à un dossier de l'histoire de la discipline qui montre les dangers de la généra-

lisation : l'historiographie de l'ordalie « primitive » – liée par de multiples rapprochements aux diverses théories « du » sacrifice humain.

La thématique d'une indifférenciation substantielle entre la mise à mort rituelle d'êtres humains et celle d'animaux est abordée dans l'article de Marc Kolakowski, qui étudie l'œuvre du théologien et polyhistor zurichois du XVI^e^ siècle Johann Wilhelm Stucki. L'auteur de la *Sacrorum sacrificiorumque gentilium brevis et accurata descriptio* envisage en effet la victime humaine comme l'une des nombreuses sous-catégories des victimes animées, au même titre que les bovidés, les ovins et les porcins. L'article de Johannes Bronkhorst éclaire la même problématique par deux exemples tirés de la littérature brahmanique ancienne : le Śunaskarṇa-yajña et le Puruṣa-medha. « Dans le premier des deux, le sacrificateur prend sa propre vie en se jetant dans le feu sacrificiel. Dans le deuxième, la victime humaine est achetée à sa famille à un prix de mille vaches et cent chevaux ». Bien qu'aucun des deux sacrifices ne soit fréquent dans la littérature védique et que leur mise en pratique ne soit pas sûre, on peut, selon Bronkhorst, les utiliser « comme deux modèles pour une grande partie, peut-être la totalité, des sacrifices védiques ». La thèse qu'il propose consiste à comprendre tout sacrifice comme remplacement du sacrifice humain : soit du sacrifice de soi, soit de celui de l'ennemi. Car « il n'y a, au fond, que des sacrifices humains, la seule condition étant que certains sacrifices mettent un substitut à la place de l'être humain. […]. Le réaménagement des éléments de ce schéma est à la base de tous les sacrifices védiques, et peut-être d'autres sacrifices ailleurs », conclut l'auteur.

Gilbert Kaenel, se positionnant non pas comme historien des religions ou anthropologue, mais comme archéologue et protohistorien, pose la question de savoir si le sacrifice humain laisse des traces archéologiques détectables. D'après l'exemple du dossier gaulois, il répond négativement à la question. S'il ne met pas en doute que « la pratique du sacrifice humain a existé chez les Gaulois », il arrive à la conclusion que « l'archéologie, avec ses méthodes, est bien en peine de démontrer l'existence de telles pratiques ». Car s'il est possible de déterminer les causes physiques d'une mort violente, il est impossible de connaître l'intention de celui qui l'exécute : comment distinguer le bourreau du sacrificateur ou du meurtrier ? En accord avec Kaenel sur l'existence et l'importance de la pratique du sacrifice humain dans diverses cultures à travers le monde, Steve Bourget reconnaît les problèmes liés à la rareté de traces tangibles de sacrifice humain. « Le manque de données détaillées constitue donc une lacune considérable pour l'étude de l'une des pratiques rituelles les plus complexes, affirme-t-il, puisque le sacrifice humain concerne à la fois des aspects religieux, politiques et sociaux ». Cependant, il ne reste pas moins convaincu de la possibilité d'apporter des preuves matérielles, archéologiques de ce rite. Sa contribution à ce volume vise donc à pallier à ce manque par la présentation de tombes de dirigeants et d'officiants religieux dans des contextes archéologiques bien contrôlés, notamment sur les sites de Sipán, San José de Moro et Huacas de Moche qui, selon l'interprétation de Bourget, fournissent des preuves irréfutables de sacrifices humains bien réels. Anne-Caroline Rendu-Loisel est plus prudente sur l'interprétation du cimetière royal d'Ur. Elle préfère offrir l'historique des interprétations

successives, sans en rallier aucune, maintenant ainsi l'ambiguïté propre à ce dossier. Elle fait toutefois ressortir habilement la thématique du pouvoir qui joue un grand rôle dans cette mise en scène de la royauté.

Les quatre articles suivants traitent plus spécifiquement des visions chrétiennes sur le sacrifice humain. Simon Mimouni offre une réflexion sur le point de vue des chrétiens du I^er^ siècle et montre comment les accusations polythéistes de sacrifice humain à l'encontre des chrétiens se situent uniquement au niveau du discours et n'attaquent, en fait, aucune réalité. Pour ce faire, il se base principalement sur le plus ancien texte connu attestant le dernier repas de Jésus, une lettre de Paul de Tarse des années cinquante. Pour Paul, le rituel de l'eucharistie est une prescription provenant de la tradition de la cène. Pourtant, il ne faut pas confondre cette tradition avec l'institution eucharistique, tradition pourtant à l'origine de cette institution. En outre, la cène, au moins jusque dans les années quatre-vingt, n'entretient aucun rapport avec le sacrifice – humain ou animal. Le rapprochement entre l'eucharistie et la mort de Jésus comme sacrifice ne semble apparaître que tardivement, après la destruction du Temple de Jérusalem. Les chrétiens d'avant, qui sont à situer dans le judaïsme de cette époque, pensaient le sacrifice uniquement en lien avec le(s) sanctuaire(s). En d'autres termes, la tradition du dernier repas de Jésus avec ses disciples ne renvoie qu'à un acte de partage de la table communautaire ou associatif, acte très répandu dans le monde gréco-romain de cette époque.

Jan Bremmer s'intéresse à la fois aux discours antiques qui accusaient les chrétiens de sacrifice humain et à ceux des chercheurs modernes qui ont observé ces textes. En partant du constat que le cannibalisme est habituellement une projection sur l'Autre, il articule son propos en trois étapes. 1) Quand, où et par qui les accusations étaient-elles produites ? 2) Comment les chercheurs modernes ont-ils réagi et réagissent-ils encore à ces accusations ? Leurs réactions trahissent-elles leur point de vue idéologique et religieux ? 3) Pourquoi les chrétiens étaient-ils accusés de ces crimes ? Bremmer rappelle que, par le passé, de nombreux chercheurs ont été tentés de trouver le point de départ de ces accusations dans les croyances et les rituels chrétiens, éventuellement « hérétiques ». Pourtant, cette approche devient inacceptable en considérant la chrétienté comme un des nombreux groupes accusés de crimes similaires. En effet, il est impossible que chaque groupe confronté à cette réputation ait des rituels ou des croyances prêtant à confusion. L'accusation de sacrifice humain montre en réalité que certains polythéistes percevaient les chrétiens non seulement comme « différents », mais encore comme un danger en expansion.

Bruce Lincoln se penche sur la thématique du pouvoir en lien avec le sacrifice humain déjà observée dans le dossier mésopotamien d'Anne-Caroline Rendu-Loisel. Lincoln choisit pour sa démonstration l'histoire du roi Aun qui, dans la version de Snorri Sturluson, est représenté comme survivant jusqu'à un âge surhumain grâce aux sacrifices successifs de neuf de ses fils. Cette histoire est souvent citée dans la littérature secondaire comme exemple

de l'idéologie et de la pratique sacrificielle préchrétienne[41]. Lincoln propose de la relire à la lumière d'histoires similaires d'aires culturelles éloignées de la Scandinavie : de l'Inde, de la Grèce, mais aussi d'Afrique subsaharienne. Il compare la position du chroniqueur chrétien Snorri envers ces traditions préchrétiennes à celle des premiers observateurs blancs sur les coutumes et les croyances des Tiv du Niger. Ces observateurs, faute de disposer de la clé de lecture des récits de leurs informateurs indigènes – un discours symbolique sur l'illégitimité des richesses et du pouvoir –, et n'ayant aucun intérêt à chercher plus loin, concluent à la réalité des sacrifices humains cannibales pratiqués par des sorciers. Dans sa conclusion Lincoln rappelle la constante la plus marquée des histoires de sacrifice humain à travers le monde : ce sont toujours les Autres qui le pratiquent. Nicolas Meylan poursuit dans ce sens avec l'analyse de deux autres récits scandinaves mobilisant le motif du sacrifice humain, forgés dans l'Islande du XIII^e^ siècle. Le premier, l'histoire du sacrifice humain frauduleux accompli par le « païen » Starkaðr, selon la *Gautreks Saga*, s'inscrit directement dans la tradition chrétienne discréditant le « paganisme ». En revanche, le second, l'histoire du roi missionnaire Óláfr Tryggvason, « l'apôtre du nord », à qui l'historien islandais Ari Þorgilsson attribue la conversion de l'Islande, est bien plus surprenant. En effet, au milieu du XIII^e^ siècle, et en complète opposition avec les versions précédentes, Snorri Sturluson, à qui l'on doit l'histoire du roi Aun, affirme que c'est Óláfr lui-même qui propose d'offrir le plus prestigieux des sacrifices, celui de victimes humaines, là où ses sujets se contenteraient de sacrifices d'animaux. En replaçant le récit dans le contexte historique de son élaboration, Meylan rappelle que le motif discriminatoire du « sacrifice humain » est également opérationnel en dehors des disputes religieuses. Dans le cas de la *Óláfs saga Tryggvasonar*, ce sont avant tout des enjeux politiques qui motivent sa présence : Snorri réagit certainement aux visées impérialistes des rois norvégiens, au nom de la classe dirigeante islandaise « républicaine ».

Les trois derniers articles mettent en évidence que le sacrifice humain n'est pas seulement une catégorie créée et construite par des réflexions savantes, un vestige de l'histoire disciplinaire, mais aussi un motif vivant et puissant, tant dans l'art que dans les discours sociaux contemporains. L'article de Sergio Ribichini retrace « la longue histoire de Moloch entre conte et fiction, mémoire et discours, mythe et vérité historique ». Il montre comment l'image d'un dieu friand de sacrifices d'enfants s'est construite sur des éléments *a priori* disparates, de sources bibliques et classiques, partageant une hostilité non dissimulée envers la Phénicie d'un côté, et envers Carthage de l'autre. La deuxième partie de l'article est consacrée au rôle ambigu de cette construction mentale dans l'interprétation de découvertes archéologiques, notamment celle des *tophets* mis au jour en Tunisie, en Algérie, en Sicile et en Sardaigne. Si, dans un premier temps, les chercheurs y trouvent la preuve de la véracité des immolations d'enfants dénoncées par les sources anciennes, des analyses

41. « While relatively few scholars think it records an actual historic episode, most take it to accurately reflect sacrificial ideology and practice of the pagan era ».

approfondies – qui mettent en lumière que la majorité écrasante est constituée de nourrissons morts peu après la naissance – orientent vers une autre interprétation. Ce seraient « des sanctuaires polyvalents, où l'on donnait une solution religieuse aux risques liés à la naissance et à la prime enfance ». Cependant, rappelle Ribichini, dans un renversement des arguments, « plusieurs sémitisants ont parlé de révisionnisme historique arbitraire, qualifiant cette lecture de minimaliste et même inspirée par la tentative de libérer le peuple carthaginois de la honte du sacrifice humain ».

Francesca Prescendi aborde la tradition des études sur le roi des Saturnales. Cela lui permet de prendre en compte des dossiers antiques (Saturnales, Sacées, sacrifices pour Kronos, crucifixion du Christ) à travers les interprétations d'auteurs modernes. Son point de départ est le dialogue entre James George Frazer et Franz Cumont à propos de la découverte par ce dernier d'un manuscrit relatant le martyre de Saint Dasius. Cette discussion a pour motif central le sacrifice humain dans l'Antiquité tardive. L'interprétation que Frazer donne à ce rite a influencé la réflexion scientifique comme le montre un article de Claude Lévi-Strauss. Des réflexions sur ces thématiques inspirent également des œuvres littéraires, dont la plus connue est *Bacchus* de Jean Cocteau.

On arrive à l'époque contemporaine avec Aurore Schwab qui présente une analyse de quelques rapports onusiens à propos du crime d'honneur. L'idée de « sacrifice » est ici prise en compte dans son acception la plus large. Cette lecture relève la terminologie propre au domaine religieux présent dans le langage technique des rapporteuses spéciales onusiennes et met en valeur le ritualisme encadrant ce type d'exécution.

Notre voyage se conclut par les précieuses remarques de Guy Stroumsa qui parvient à tisser les articles entre eux et à offrir ainsi au lecteur une toile intellectuelle riche et colorée. Concept à la fois repoussant et attirant, le sacrifice humain demeure une constante omniprésente et pourtant polyforme dans le discours, presque une obsession.

Nous remercions chaleureusement Mme Nathalie Garbely qui a relu notre livre, Mme Doralice Fabiano, M. Marc Kolakowski et Mme Aurore Schwab qui nous ont aidés à concevoir ce travail et à le réaliser. Nous remercions aussi le Fonds national suisse de la recherche scientifique qui a subventionné le colloque ainsi que le projet scientifique dans lequel s'inscrit ce travail. Nous remercions également le directeur de la collection de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, M. Gilbert Dahan, qui a accepté d'accueillir ce volume et la secrétaire d'édition, Mme Cécile Guivarch, qui a collaboré à sa réalisation.

Àgnes A. Nagy, Francesca Prescendi

– I –

Questions de définition

LE SACRIFICE HUMAIN À LA CROISÉE DES *A PRIORI* : QUELQUES REMARQUES MÉTHODOLOGIQUES

Pierre Bonnechere[1]

Sous des apparences assez claires, le sacrifice humain cache d'insurmontables difficultés, au confluent de nombreuses disciplines. Anthropologie, ethnologie, histoire, histoire des religions, archéologie concourent ou se combattent, chacune avec ses concepts, ses méthodes et ses raccourcis, sans parler des diverses tendances à l'intérieur de chaque discipline. En ce qui concerne le monde antique, le sujet a été longtemps tabou, sauf quand il s'agissait de répéter des histoires qu'on se plaisait à entendre tant qu'on s'attaquait à des cultures dites barbares ou périphériques : qui n'a entendu parler des sacrifices d'enfants à Carthage, dans la superbe version de Diodore, immortalisée par Flaubert dans *Salammbô* ? Je ne crois pas inutile de réélaborer quelques principes de méthode et de les illustrer dans une comparaison plus précise, entre les façons divergentes d'aborder les mondes grec et aztèque.

Le problème des sources et de leur interprétation

Le sacrifice humain est d'abord un rite qui est extérieur à notre champ culturel, puisque l'Occident actuel ne le pratique pas, mais que nous interprétons, inconsciemment, selon nos propres concepts. C'est un premier biais de lecture, d'autant qu'*a priori*, le sacrifice humain nous répugne et aussi, par effet boomerang, nous fascine.

Trois irritants, parmi d'autres, viennent envenimer la question : comme pour tout sujet d'étude concernant le passé, d'abord, on ne peut tenter de comprendre le sacrifice humain qu'à travers le discours tenu par les sociétés anciennes qui en ont parlé, que ces sociétés l'aient pratiqué ou non. Or les systèmes de représentation de ces sociétés sont souvent mal connus. Quand la fortune nous a souri, la littérature, l'iconographie et les sources archéo-

1. Pierre Bonnechere est professeur titulaire au Département d'histoire et au Centre d'études classiques de l'Université de Montréal.

logiques ont été conservées, comme pour la Grèce et Rome. À l'inverse, la pensée d'une société peut s'être perdue corps et biens : seules les sources archéologiques, et parfois iconographiques, sont alors disponibles, et leur interprétation doit se faire à travers nos lunettes déformantes, sans le garde-fou des codes culturels disparus avec la littérature au sens large, orale ou écrite. C'est le cas de bien des cultures andines, éteintes avant l'arrivée des Espagnols, comme les *Moché* du Pérou. Entre ces extrêmes, on trouve, par exemple, des sociétés orales dont les valeurs nous sont transmises par les ethnologues, mais avec le problème récurrent de ce que j'appellerais l'interface potentiellement défectueuse entre systèmes de pensée différents. On citera l'exemple de certaines cultures océaniennes[2].

Un deuxième irritant provient d'un mirage, celui qu'une culture obéirait à un système de pensée uniforme, contraignant et figé : les Grecs, les Aztèques. La pensée d'une société, d'abord, est sujette à évolution au fil du temps, à des modifications, évidentes ou larvées, conscientes ou inconscientes, prônées comme telles ou alors dissimulées sous le masque d'une idéale stabilité. Une même culture peut aussi, à un moment donné, connaître sous un même concept bien des variations : Calvin n'a pas la même idée de dieu que le petit peuple. Le discours tenu par les populations indigènes à propos de leurs propres mythes et rituels de sacrifice humain est d'ailleurs transi d'imprécisions qui ne les embarrassent guère. Et quand par ailleurs on a la chance, comme en Grèce, d'avoir conservé la littérature, celle-ci ne nous livre que l'avis des lettrés, disons 5 % de la population. Enfin, ce que nous connaissons des cultures anciennes n'est pas un *compendium* judicieusement rédigé par un juge impartial pour nous informer des réalités fondamentales desdites cultures, mais un ensemble hétéroclite et bariolé de témoignages, désespérément incomplet, déséquilibré, et faussé de toutes les façons imaginables[3].

Un troisième irritant, c'est que bien des cultures n'ont été décrites que par des étrangers dont les témoignages sont toujours tronqués : on tombe là dans les problèmes d'altérité, quand on définit sa propre identité par opposition à l'Autre, lequel devient, le plus souvent, un soi plus ou moins inversé. Aux codes culturels de la société étudiée s'ajoutent donc le filtre dramatiquement déformant des témoins intermédiaires, en plus de nos filtres à nous : cela fait beaucoup de filtres à déjouer pour atteindre la « vérité »[4].

---

2. Par ex. P. Brantlinger, « Missionaries and Cannibals in Nineteen-Century Fidji », *History and Anthropology* 17 (2006), p. 21-38.

3. Voir D. Lenfant, « Peut-on se fier aux "fragments d'historiens"? L'exemple des citations d'Hérodote », *Ktema* 24 (1999), p. 102-121 : si nous avions perdu les *Histoires* et conservé uniquement les fragments cités par les auteurs postérieurs, dont Thucydide et Aristote, on en conclurait qu'Hérodote n'était qu'un chasseur de *mirabilia* (« comme » Hécatée).

4. Dans le domaine antique, par ex. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1980, et E. Hall, *Inventing the Barbarian*, Oxford – New York 1989. On rejoint ici la querelle postcolonialiste : E. Saïd, *Orientalism*, Londres 1978.

Le problème de la définition

Il n'est pas jusqu'à la définition même du sacrifice, et plus encore de la victime humaine, qui fasse problème et, comme souvent, nos catégories d'analyse s'avèrent aussi inadéquates à définir le phénomène que celles des peuples étudiés. L'« étique » et l'« émique » se trouvent donc renvoyées dos à dos. Platon, dans l'*Euthyphron*, peine à définir le sacrifice, et la piété, pourtant au cœur de la pensée grecque[5]. Les spécialistes modernes ne peinent pas moins et, en définitive, suivent toujours Marcel Mauss : une communauté de sacrifiants et une entité divine à laquelle est offerte la vie d'une victime, dans un acte fatal qui resserre les liens du groupe. Mais cette théorie, phénoménologique comme celle de René Girard sur la violence[6], est au mieux un plus petit commun dénominateur. Il suffit de voir les différences que les seuls hellénistes introduisent à ce schéma pour se rendre compte de sa faiblesse dès que l'on doit l'appliquer au particulier (Jean Rudhardt, Walter Burkert ou Jean-Pierre Vernant)[7].

Cette façon très cartésienne de définir le sacrifice, pour utile qu'elle soit, élimine une part importante du rituel, défini comme un ensemble d'actes à poser pour telle raison, à tel moment et dans telle séquence : cette part est le mystère irréductible à la raison, et qui souvent donne aux rites toute leur profondeur. Car la religion, qui n'est ni conçue ni vécue selon la clarté d'un code juridique, se compose au contraire de zones grises et mouvantes, superposées à l'infini, bien plus que de zones nettes et juxtaposées, un propos parfaitement illustré par l'impossibilité de distinguer magie et religion. Chaque sacrifice vise également à plusieurs buts, plus ou moins conscients : au-delà des valeurs du religieux, qu'il ne faut jamais minimiser (multiples elles aussi, parfois intriquées les unes dans les autres[8]), le sacrifice peut revêtir des aspects économiques, sociaux, politiques, « magiques », etc., comme n'importe quel aspect de n'importe quelle religion, à peu de chose près, et depuis la nuit des temps.

On peut alors proposer une définition stricte, maussienne, du sacrifice humain : « l'offrande d'une victime humaine à un destinataire suprahumain »

---

5. Sur le concept de la piété en Grèce et la difficulté de l'appréhender, voir L. Bruit Zaidman, *Le commerce des dieux*, Paris 2001.

6. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972.

7. A. Hermary, « Les sacrifices dans le monde grec », *ThesCRA*, I, 2a, Los Angeles 2004, p. 60-61 ; A. Henrichs, « Répandre le sang sur l'autel : ritualisation de la violence dans le culte sacrificiel grec », dans P. Bonnechere, R. Gagné (éd.), *Le sacrifice humain. Regards croisés sur un phénomène de représentation*, Liège 2012 (sous presse) (tr. augm. de « Blutvergießen am Altar. Zur Ritualisierung der Gewalt im griechischen Opferkult », dans B. Seidensticker, M. Vöhler (éd.), *Gewalt und Ästhetik*, Berlin – New York 2006, p. 59-87). Mises au point récentes : S. Georgoudi, R. Koch-Piettre, F. Schmidt (éd.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Paris 2005 ; R. Hägg, B. Alroth (éd.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm 2005 ; G. Ekroth, « The Importance of Sacrifice: New Approaches to Old Methods », *Kernos* 20 (2007), p. 387-399.

8. Don au dieu, réactivation cosmique ou mythique, contact avec la mort et le sacré, relation de « haute intensité » à travers un acte violent, affirmation de la solidarité du groupe derrière la divinité en cas de danger, etc.

bien identifié, un dieu au sens large. Et une définition lâche : « toute mise à mort rituelle d'un être humain dans un contexte religieux », ou magico-religieux, voire à tendance religieuse[9].

Pour les sociétés actuelles, ou connues dans un passé récent, l'approche maussienne est envisageable, car on peut vérifier les croyances par de nouvelles études de terrain. Pour les périodes anciennes, par contre, nos sources sont trop déficientes. En Grèce par exemple, pour un même cas de sacrifice humain, une divinité peut être mentionnée dans un texte, mais pas dans un autre. Il suffirait que l'un des deux ait disparu pour déclarer « sacrifice humain » ce qu'un autre texte devrait nous inciter à nommer, par exemple, « meurtre rituel » : c'est là porter attention à la critique des documents. Rien à rebours ne nous autorise à croire que la divinité citée à une époque ait été la même que deux siècles plus tôt, ni même si une divinité apparaissait dans le canevas premier, ou si elle n'en avait pas disparu : c'est là tenir compte du problème des évolutions[10]. Il faut enfin dépasser la sèche description qu'on possède des rituels : le sentiment qui les nourrit, même s'il obéit aux mentalités locales, peut diverger à l'extrême d'une personne à l'autre, voire chez une même personne au cours de son histoire individuelle[11].

En ce qui concerne la mise à mort d'accompagnateurs dans les tombes de grands, ou les exécutions après le combat, ou encore les exécutions capitales, accomplies sur les tombes, on a beau jeu, aujourd'hui, de décider que cela n'a rien à voir avec le sacrifice. Rien à voir avec le sacrifice décrit par Mauss, mais il y a bien mise à mort sur une tombe, dans un contexte religieux et, dans la tête de certains participants, des recoupements, même tacites, peuvent s'opérer spontanément. L'exécution d'un condamné peut revêtir, dans une société régie par le sacrifice animal, l'aspect du sacrifice du coupable lui-même à sa victime, ou à la divinité de la vengeance. La tragédie grecque foisonne d'exemples. Chez Eschyle, Clytemnestre *immole* Agamemnon à Até, l'Égarement personnifié, et chez Euripide, Oreste abat Égisthe dans une superbe mise en abîme sacrificielle[12]. De même, la *fatwa* à l'encontre de Salman Rushdie, en février 1989, est un ordre de mise à mort pour sacrilège,

---

9. Sur les problèmes de définition, voir J.-P. Albert, B. Midant-Reynes (éd.), *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*, Paris 2005, p. 10-19.

10. Cf. Érechthée et ses filles. Lycurgue, *Contre Léocrate*, 98 (= Euripide, fr. 360 Kannicht) : « L'oracle lui répondit que, s'il immolait (*thuseie*) sa fille, avant le choc des deux armées, il triompherait de ses adversaires ; Érechthée obéit aux dieux, accomplit ceci et chassa du pays les envahisseurs ». Au sens maussien, ce n'est pas un sacrifice, mais un rituel de « boucs émissaires en temps de crise ». Plus tard on trouve une divinité : Poséidon (Hygin, *Fables*, 46), Perséphone (Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 3, 42), démons chthoniens (Cyrille, *Contre Julien*, 4, 128). Aelius Aristide (*Discours*, 1, 87) fait allusion au rite (procession), mais ne cite aucun dieu.

11. Au niveau du vocabulaire, puisque *sphagia*, *sphazo* et leurs composés (avec l'accent sur « faire couler le sang ») désignent tantôt un rite complet, tantôt la partie sanglante du rituel plus général du sacrifice, désigné par *thysia*, *thyein*, toute conclusion demeure floue. Cf. les nombreux exemples du sacrifice *sphagia*, décrit par le terme générique *thys-* (voir ci-dessus, n. 10). *Sphagia* et *sphazo* désignent autant la mise à mort au combat que le meurtre, proximité sémantique exploitée par la tragédie (cf. A. Henrichs, « Répandre le sang sur l'autel », à paraître).

12. Eschyle, *Agamemnon*, 1432-1434 (*thyein*) ; Euripide, *Électre*, 810-843.

dans un contexte religieux, qui se rapproche de la mise à mort « archaïque » des meurtriers, considérés comme souillures néfastes par la cité grecque qui les avait exclus, et donc qu'il était juste de tuer[13].

Mieux vaut, pour éviter de simplifier, établir des distinctions moins nettes mais opératoires, et combiner les témoignages comme s'ils étaient des ensembles dont les intersections mènent aussitôt à de nouvelles perceptions. Considérons ainsi le cas des jeunes gens qui, dans la mythologie grecque relative aux rites de passage à l'âge adulte, meurent avant l'âge, et dont certains sont sacrifiés à tel ou tel dieu, le sacrifice n'étant qu'une mort parmi tant d'autres possibles (meurtre, accident, décès inopiné, pendaison, noyade, disparition, etc.). Iphigénie en est la représentante la plus connue. Mais ces jeunes gens qui, dans le mythe, sont sacrifiés lors de fléaux, prennent aussi la figure de boucs émissaires dont la *devotio* sauve la communauté. Cette facette de leur personnalité les rapproche aussitôt des boucs émissaires réels qui, tous les ans, étaient chargés des miasmes de la cité puis expulsés du pays. Il y a donc recouvrement, dans l'imaginaire mythique, entre un sacrifice accompli pour un dieu et un rituel de purification qui ne semble pas destiné à une divinité particulière[14].

Ce recouvrement de plusieurs réalités enrichit aussitôt les unes et les autres. Tel est le lot du polythéisme : dans les *Phéniciennes* d'Euripide, Tirésias annonce à Créon qu'il doit immoler son fils Ménœcée pour le salut de la cité. La terre et Arès sont mentionnés, mais aucun n'est vraiment le destinataire de l'immolation. Si Créon refuse le sacrifice, Ménœcée l'accepte et se tue par l'épée, puis se jette du haut du rempart, pour que son sang se répande à l'endroit désigné par Tirésias[15]. Sacrifice, suicide, bouc émissaire, *devotio*, précipitation, sang qui coule, belle mort, tout s'y entremêle sans que l'auditoire en soit choqué pour autant.

Loin de la lumineuse clarté conceptuelle de Mauss, il faut donc admettre dans la définition du sacrifice humain en Grèce les classifications grecques, mutantes, aux contours variables. Il existe des cas de sacrifices humains offerts à des dieux précis, des mises à mort rituelles apparentées, et d'autres plus éloignées mais toujours dans l'orbite de la religion et susceptibles de brouiller nos conceptions cartésiennes. C'est d'autant plus exact que la Grèce ne connaît le thème du sacrifice humain que dans la sphère du symbolique, et non dans la réalité rituelle : rien n'est plus malléable que le mythe et l'étiologie. Je garderais donc, pour la Grèce, une définition large, qui inclut la mise à mort rituelle de victimes dans un contexte marqué par la religion au sens large[16]. Trop lâche pour certains, elle demeure néanmoins la moins contrai-

---

13. Voir D. Cohen, « Crime, Punishment, and the Rule of Law in Classical Athens », dans M. Gagarin, D. Cohen (éd.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, p. 226-229 ; A. R. W. Harrison, *The Law of Athens*, t. II, Oxford 1971, p. 169-170 ; S. Todd, *The Shape of the Athenian Law*, Oxford 1993, index, *s.v. atimia* & *apagoge*.

14. Voir P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes – Liège 1994, p. 21-180 (part. p. 118-121 : mythes et rites de passage), et p. 293-308 (boucs émissaires).

15. 865-1018 ; 1090-1092.

16. P. Bonnechere, *Le sacrifice humain*, p. 13.

gnante et la plus proche des mentalités anciennes. La fluidité conceptuelle est typique des mentalités grecques, et je gage qu'il en va de même pour bien des cultures.

Les faiblesses de la recherche actuelle

Je ne doute pas un moment que l'homme soit capable de sacrifier son semblable, ou de s'offrir lui-même à la divinité. Quand une société mène la guerre sainte ou la croisade au nom d'un dieu qui interdit de tuer, tout est possible. Ce n'est pas une raison néanmoins de croire aveuglément tout ce que les textes d'époque en disent, ni pour interpréter chaque inhumation bizarre en termes d'immolation : les notables inhumés dans nos églises, auraient-ils été immolés, en imitation du Christ sacrifié, dont chaque messe actualise l'ingestion du sang et de la chair ? Les reliques proviennent-elles de sacrifices par démembrement destinés à la fertilité des champs, dont attestent quantité de rituels païens christianisés[17] ? Les procès du XVII^e^ siècle pour sorcellerie sont bien réels[18], mais croira-t-on pour autant que les femmes accusées se transformaient en chats noirs, ou qu'elles s'accouplaient avec le diable aux pattes de bouc, même si les documents d'archives que sont les procès de l'Inquisition, par exemple, en livrent pléthore de témoignages présentés comme étant *de visu*[19] ?

Depuis une vingtaine d'années, le sacrifice humain est devenu très à la mode. La revue *Archiv für Religionsgeschichte*, en 1999, lui a consacré son premier volume. On l'a traqué chez les Égyptiens, les Aztèques, les Grecs, les Juifs et partout dans le monde[20]. Mais souvent les prémisses demeurent hasardeuses, dans la droite ligne du vieux présupposé évolutionniste – le mythe

---

17. Les Néo-platoniciens considéraient le christianisme comme une religion du cadavre, et c'est l'image unilatérale qu'on aurait des chrétiens si les Néo-platoniciens l'avaient emporté sur le christianisme.

18. Par ex. R. Muchembled, *L'Europe des bûchers, XV^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris 1993.

19. Inversement, au Pérou, les momies retrouvées sur l'Altiplano sont très souvent expliquées par le biais du sacrifice humain, alors que les textes espagnols n'en soufflent mot. Que ces morts soient « étranges », certes, mais les considérer d'emblée comme sacrificielles s'inscrit dans un raisonnement circulaire.

20. Par ex. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Londres – New York 1991 ; P. Bonnechere, *Le sacrifice humain* ; F. Padel, *The Sacrifice of Human Being: British Rule and the Konds of Orissa*, Dehli 1995 ; K. Read, *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*, Bloomington 1998 ; B. Boal, *Human Sacrifice and Religious Change*, New Dehli 1997 (1982[1]) ; D. Carrasco, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston 1999 ; J.-P. Albert, B. Midant-Reynes (éd.), *Le sacrifice humain* ; M. Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris 2005 ; S. Sugiyama, *Mass Human Sacrifice, Militarism and Rulership*, Cambridge – New York 2005 ; S. Bourget, *Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion and Visual Art*, Austin 2006 ; K. Finsterbusch, A. Lange, D. Römheld (éd.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Leyde 2006 ; R. Chacon, R. Mendoza (éd.), *Latin American Indigenous Warfare and Ritual Violence*, Tucson 2007 ; J. Bremmer (éd.), *The Strange World of Human Sacrifice*, Louvain 2007 ; V. Tiesler, A. Cucina (éd.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York 2007, p. 190-208 ; T. Besom, *Of Summits and Sacrifice: A Ethnohistoric Study of Inka Religious Practices*,

tenace du progrès, moral ou politique –, qui veut que le sacrifice humain fût partout répandu avant d'être éradiqué. C'est dans ce panorama d'ensemble, héritier des grandes théories sur la fertilité/fécondité qui ont insolemment dominé l'histoire des religions jusqu'en 1970, qu'on replace le phénomène dans la société étudiée. La querelle postcolonialiste a complexifié les choses, pas toujours pour le mieux, dans la mesure où elle a pu influencer des mouvements de nature politique, en soi défendables, mais qui ont transformé les remises en question scientifiques en un outil politique et dogmatique, qui influe indépendamment sur les esprits[21].

En pareille étude, tout *a priori* conduit pourtant à fausser l'argumentation. Souvent, dans une guerre de tranchées, les chercheurs optent pour une vision farouchement favorable à la réalité du sacrifice humain ou une autre qui la nie au maximum. Les premiers sont parfois crédules, pour ne pas dire naïfs, et les seconds hypercritiques, voire de mauvaise foi. Deux erreurs méthodologiques se tapissent ici. La polarisation absolue, d'abord, presque idéologique, qui souvent ne laisse place à aucun espace de rapprochement. Ensuite, une généralisation : l'imposition d'un modèle propre à une culture à toutes les cultures du monde, comme si chaque société devait suivre un parcours analogue.

À ce sujet, les débats lors de la parution en 1978 de *The Man-Eating Myth*, par William Arens, qui osait relativiser des récits de cannibalisme rituel, sont exemplaires. Ils sont prolongés, aujourd'hui, autour des livres de Gananath Obeyesekere[22]. Les deux auteurs, qui s'en prenaient à un présupposé en partie romantique, furent violemment critiqués. Pourtant, si l'on peut croiser le fer avec eux sur certaines conclusions rapides, inévitables sur d'aussi vastes questions, nul ne pourra leur reprocher de s'être fondés sur une méthode saine, qui consiste à critiquer les témoignages – européens – au regard des mentalités – européennes – qui avaient présidé à leur création. L'important reste de voir comment, si l'on excepte les radicaux qui ne veulent pas démordre de leurs positions de base, un terrain d'entente, dédramatisé au plan idéologique, commence à s'établir et à se renforcer.

Crédules et sceptiques, de plus, en se fondant sur les mêmes documents, ou sur des documents analogues, aboutissent à des conclusions opposées : c'est donc que les uns, les autres, ou tous, sont dans l'erreur. Le comparatisme, cette voie d'approche pleine de réelles promesses, est jusqu'à présent resté dans l'aporie : on met trop souvent en vis-à-vis les résultats d'enquêtes dont les modèles, les méthodes et les *a priori* divergent à la base – imaginons

Austin 2009 ; L. López Luján, G. Olivier (éd.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Mexico 2010.

21. Sur ces questions bibliographiques et idéologiques (cf. le mouvement « Mexica »), voir P. Bonnechere, R. Gagné (éd.), « Le sacrifice humain : un phénomène au fil d'Ariane évanescent », dans *Id.*, *Le sacrifice humain*, 2012 (sous presse). Voir *supra* n. 7.

22. W. Arens, *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*, Oxford 1979 ; G. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton 1992 ; *Id.*, *Cannibal Talk. The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*, Berkeley 2005.

un moment comparer une approche crédule du monde inca et une approche hypercritique du monde celtique. En rapprochant des choses en réalité incomparables, mais réunies sous une même catégorie fallacieuse, le sacrifice humain, on risque de parvenir à des conclusions aberrantes, elles-mêmes utilisées par d'autres chercheurs étrangers au domaine avec les dramatiques conséquences que l'on devine.

Ces dernières années, on a mis plutôt l'accent sur le phénomène de la représentation : réelles ou non, les immolations humaines jouaient en effet un rôle dans les mentalités de chaque société, que celle-ci soit actrice du rite ou spectatrice du rite chez d'autres, voire les deux. Réels ou figurés, ces sacrifices correspondaient à des valeurs religieuses, politiques et sociales en place, ou par opposition constituaient un miroir inversif des valeurs traditionnelles. C'est se leurrer cependant de croire qu'il est possible d'isoler le problème de l'historicité de celui des valeurs reconnues au sacrifice humain de par les sociétés du monde entier. Les deux demeurent irrémédiablement liés[23].

Entre Grecs et Aztèques : l'utilité d'une comparaison méthodologique

Pour illustrer ces difficultés, je vais en helléniste considérer l'exemple aztèque, tel qu'il a été présenté par Michel Graulich dans son livre de 2005. Je confesse que, pour les sources relatives au Mexique du XVI^e^ siècle, mon savoir est plutôt superficiel, ce qui ne m'empêche pas d'évaluer la nature des documents et la façon dont les données sont traitées. Dans l'introduction, Michel Graulich polémique avec Peter Hassler, qui a, en 1992, nié en bloc les sacrifices humains aztèques, dans lesquels il ne voit qu'une propagande espagnole à la recherche d'une justification de la conquête, reprenant un argument de Bartholomé de Las Casas[24].

Désespérément isolé dans le concert scientifique actuel, Peter Hassler a peut-être fait l'erreur, face à une réalité complexe, de fonder son hypothèse sur une cause unique. Son approche n'est dénuée ni de courage ni d'intérêt pour autant[25]. Selon Michel Graulich, les conquérants n'auraient pas eu besoin d'une justification pour conquérir des terres que la papauté avait accordées à l'Espagne. Viennent alors les arguments pour prouver la réalité du sacrifice humain : (1) une riche tradition iconographique, (2) une abondante littérature locale fiable qui parle des sacrifices humains, (2a) en partie antérieure à la conquête espagnole et donc aztèque, et (2b) en partie postérieure mais partiellement basée sur des témoins locaux, écrite en espagnol et dans les langues locales ; enfin (3) d'importantes traces archéologiques.

Pour impressionnant qu'il soit, cet arsenal de preuves mérite examen. Mon but n'est pas d'imposer une réponse, mais de montrer au contraire que des questions méritent d'être posées, sous l'éclairage que m'apporte ma connaissance des faits en Grèce.

---

23. Voir P. Bonnechere, R. Gagné (éd.), *Le sacrifice humain*.

24. P. Hassler, *Menschenopfer bei den Azteken ? Eine quellenkritische Studie*, Berne 1992.

25. Deux négationnistes, Eulalia Guzmann et Laurette Séjourné ont professé avant lui des vues assez peu argumentées : voir M. Graulich, *Le sacrifice humain*, p. 11-13.

(1) Une tradition iconographique, d'abord, n'est pas une preuve. En Grèce, presque toute l'iconographie conservée illustre, non le rituel, mais un épisode épique, les funérailles de Patrocle, et les tragédies d'Euripide, soit la mise en image de performances dramatiques, dont un des buts était d'émouvoir l'âme du spectateur confrontée à la quintessence catastrophique : meurtre, inceste, trahison, perfidie, anéantissement[26], etc. Et même si certains ont voulu voir dans le théâtre d'Euripide[27] – ils sont aujourd'hui rarissimes – le souvenir d'antiques histoires vraies, ces centaines d'œuvres d'art, à l'époque de leur fabrication, ne renvoient à rien de réel[28].

Et si la littérature classique avait disparu, nous crierions au sacrifice de vierges dans le culte de la « Terre Mère » à Athènes au Ve siècle. L'abondance de l'iconographie ferait aussitôt conclure à une pratique générale, enracinée au point de figurer dans les sanctuaires et sur des objets d'usage courant. On gloserait sur certains fragments de poésie, hors contexte, on conclurait au statut royal ou noble au minimum des victimes, et puisque les Romains avaient orné de ces figurations les murs de leurs salles à manger, le cannibalisme s'inviterait à la fête. On élaborerait maints scénarios sur la nature du pouvoir et sur le rapport dominant-dominé (très actuel pour expliquer le sacrifice humain des premières cultures historiques). Mais à ces débordements, la littérature, abondamment conservée, apporte un démenti flagrant et sans appel. Rien ne permet, par ailleurs, d'étayer la pratique réelle du sacrifice humain sous prétexte que les mythes et les images sont éloquents : ce serait mêler deux niveaux bien distincts, même s'ils sont unis au plan conceptuel. On y reviendra.

(2a) En ce qui concerne le *corpus* littéraire, l'exemple grec fournit deux avertissements : d'abord, les textes relatifs au sacrifice humain doivent dépasser le millier, pour un peu moins de 150 cas répertoriés. Parmi ceux-ci, on compte environ cinquante rituels, dont tout le monde accepte le côté symbolique[29]. L'ampleur du *corpus*, considérable, ne prouve nullement la réalité du phénomène ailleurs que dans les mentalités, où il demeure un thème fascinant tant pour les Grecs que pour les modernes, *et ce d'autant plus que la condamnation du sacrifice humain est unanime d'Homère à l'époque romaine* : seuls les Barbares, ou alors des Grecs des temps jadis, contraints par les dieux dans un cosmos encore instable, accomplissent des sacrifices humains, qui sont un des marqueurs les plus nets de l'inhumanité[30].

---

26. Par ex. J. Gregory (éd.), *A Companion to Greek Tragedy*, Malden – Oxford – Victoria (Australie) 2005.

27. Le poète lui-même joue sur plusieurs tableaux : le sacrifice humain est inacceptable dans l'*Iphigénie en Tauride*, mais un acte exemplaire de dévotion dans l'*Iphigénie à Aulis*.

28. Voir en dernier lieu A. Henrichs, « Répandre le sang sur l'autel ».

29. Ainsi dans le complexe de Brauron-Munychie, des mythes de sacrifices humains (non accomplis) servent d'étiologie aux « rituels de passage à l'âge adulte » pour les Athéniennes. Cf. R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, p. 232-248.

30. P. Bonnechere, *Le sacrifice humain*, *passim*; D. Hughes, *Human Sacrifice*, *passim*; J. Rives, « Human Sacrifice among Pagans and Christians », *JRS* 85 (1995), p. 65-85.

(2b) Au-delà de la dichotomie entre le nombre élevé de sources et l'absence de sacrifices humains réels, le *corpus* grec recèle une autre surprise. Quand les chrétiens prennent le relais, d'abord dans un strict contexte apologétique puis, une fois le christianisme bien établi, dans leur discours général, la religion grecque est présentée comme le *sabbat* d'une clique de démons, honorés sous la forme d'animaux dangereux ou de vaines statues, assoiffés de sacrifices humains, de meurtres, d'enlèvements et autres veuleries sexuelles. Ainsi déclame Eusèbe de Césarée, dans l'*Éloge de Constantin*, à peine une génération après le début de la grande christianisation de Rome, dans son panégyrique pour les trente ans de règne de l'empereur qui le premier sentit que l'avenir était du côté du Christ[31] :

> Quelle pourrait être une plus grande preuve de folie que d'offrir des sacrifices humains, et souiller toutes les cités, et ses propres maisons, par le meurtre de ses proches ? Les Grecs eux-mêmes ne témoignent-ils pas de pareilles choses ? Et toute leur histoire n'est-elle pas remplie de tels témoignages ?

S'ensuit une liste de sacrifices humains grecs et barbares, démarcage presque *verbatim* de Porphyre dans le *De abstinentia* (II, 53-56)[32]. L'argumentation de Porphyre, lui-même dépendant de Théophraste, pour qui l'alimentation carnée et les sacrifices animaux étaient issus de sacrifices humains originels, se trouve ainsi métamorphosée en une arme acérée contre la religion grecque. Celle-ci se trouve ravalée au rang des religions barbares, dans le brouillage complet de la tradition, selon laquelle le sacrifice humain, inhumain et illégal, est la caractéristique de l'Autre. Il faut lire ce passage en relation avec un paragraphe antérieur, qui fait apparaître la religion grecque sous un jour à peine moins terrible que la religion des Aztèques, quand Eusèbe aborde en termes sacrificiels (*katasphazo*) la mise à mort des martyrs chrétiens, qu'il détaille : par le fer, le feu, les clous, les bêtes sauvages, la noyade, les mutilations, la faim, les mines[33]. En moins de cinquante ans, les dieux païens sont devenus, pour la nouvelle religion victorieuse, des démons malfaisants.

Eusèbe, et avant lui Clément d'Alexandrie, païen converti qui a manié les mêmes thèmes, sont des informateurs *grecs*, qui écrivent en grec. Mais ce sont des Grecs *chrétiens*, apologistes formés à la grande école intellectuelle grecque, dont ils usent de tous les ressorts philosophiques et rhétoriques. De la sorte, si la littérature gréco-romaine parlait très souvent de sacrifices humains, elle en parlait en chiffres raisonnables : une victime par an, voire deux, rarement plus, dans tel ou tel culte. Quand arrive la littérature apologétique chrétienne, qui a pour but de démontrer « l'erreur des religions profanes », immédiatement les chiffres augmentent. Clément, non sans malice, signale qu'Aristomène de Messénie avait sacrifié 300 Spartiates à Zeus, dont un roi de Sparte. Théodoret de Cyr, qui exècre feu Julien l'apostat, lâche une phrase

---

31. 7 (citation) et 13, et *passim*.

32. D. Hughes, *Human Sacrifice*, p. 115-130. Eusèbe a recyclé cette liste dans sa *Préparation évangélique*, IV, 16.

33. 7, 7. Je ne veux pas m'étendre sur les liens entre sacrifice et martyre.

assassine, sur la découverte, « dit-on », dans le palais de l'empereur, de caisses pleines de crânes et de puits remplis de cadavres[34]. La littérature apologétique politique n'était pas tendre non plus : selon ses détracteurs, Auguste aurait sacrifié 300 sénateurs et chevaliers sur l'autel du divin Jules César[35].

Ces constatations sont instructives car, au Mexique, on remarque également une très nette différence entre les *codices* d'avant la conquête espagnole, lesquels comprennent d'assez nombreuses descriptions de rituels sanglants, mais peu de sacrifices en tant que tels (parfois le sacrifice des dieux lui-même), dans une atmosphère plutôt métaphorique. Dès qu'arrivent les Espagnols, le caractère de la figuration change du tout au tout[36]. Les « premiers mémoires » de Sahagún, édités vers 1559-1561, illustrent ainsi de nombreux sacrifices très sanglants. Dans le codex Florentino, une version plus tardive de l'*Histoire Générale* de Sahagún, vers 1575-1580, le réalisme est à son comble et le sang gicle de partout.

Si les Grecs convertis au christianisme ont pu aussi rapidement dévoyer les traditions grecques païennes et les recadrer, en mode inversif, dans la nouvelle représentation du monde, qu'en est-il des religieux comme Sahagún ? Écrivant en náhuatl d'après les traditions locales, mais avec l'aide d'Indiens introduits au latin et à l'espagnol, ils ont pu les distordre tout autant, et sans mauvaise intention : leur but n'est pas anthropologique, mais bien de fournir aux prédicateurs un cadre pour prêcher la foi chrétienne.

Enfin, l'altérité définit aussi les ennemis de l'intérieur, qui sont alors accusés des défauts des ennemis extérieurs : dès le IIe siècle après J.-C., chrétiens et païens s'accusent mutuellement de sacrifices humains, cannibalisme et autres atrocités. Puis les chrétiens « proto-orthodoxes » eux-mêmes accuseront des mêmes crimes les groupes chrétiens « dissidents »[37]. C'est un aspect du problème qui ne me semble pas souvent pris en compte pour la religion aztèque : les informateurs locaux des Espagnols sont peut-être aztèques, mais cela n'empêche pas que certains Aztèques puissent être décriés par d'autres Aztèques, surtout ceux qui sont acquis au christianisme[38].

(3) En ce qui concerne les traces archéologiques, la comparaison est moins évidente. J'ai montré, je crois, que seuls deux cas funéraires, en

---

34. Eusèbe de Césarée, *Protreptique*, III, 42. Le récit de la seconde guerre de Messénie (VIIe siècle avant J.-C. [?]) semble un produit de la propagande thébaine suite à la libération de la Messénie après Leuctres. Clément, apologiste doué, a forgé de toutes pièces le témoignage en déformant les trois hécatomphonies d'Aristomène. Tous les sacrifices humains cités par Clément dans ce passage sont fantaisistes : P. Bonnechere, *Le sacrifice humain*, p. 274-275 ; 287-288 ; D. Hughes, *Human Sacrifice*, p. 119-120. Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, III, 37.

35. Suétone, *Auguste*, 15 ; Dion Cassius, 48, 14, 4. Le nombre 300 exprime une totalité bien connue dans la pensée grecque, et mine à lui seul la validité de ces témoignages.

36. L. Paradis, « La représentation des sacrifices humains par les Aztèques », dans P. Bonnechere, R. Gagné (éd.), *Le sacrifice humain*.

37. J. Rives, « Human Sacrifice », p. 65-85 ; L. Roig Lanzillotta, « The Early Christians and Human Sacrifice », dans J. Bremmer (éd.), *The Strange World of Human Sacrifice*, p. 81-102.

38. Une réaction locale à ces déformations a pu exister, sans chances de survie : décimation des élites, épidémies catastrophiques, destruction des écrits.

Grèce, demeuraient potentiellement acceptables, mais loin d'être assurés[39]. Les restes humains découverts dans les pyramides précolombiennes ou leurs environs demeurent évidemment un fait impossible à évacuer, encore que leur lecture comme d'emblée sacrificielle n'aille pas de soi. Les spécialistes contournent le problème. Michel Graulich accepte, par exemple, les sacrifices humains à très grande échelle (que les Espagnols prétendent avoir observés), y compris les 80 400 prisonniers qu'Ahuizotl aurait sacrifiés en quatre jours lors de son avènement en 1486[40]. Et pourtant, 80 400 sacrifiés, c'est beaucoup pour une population d'Ancien Régime[41], dans un climat chaud propice aux épidémies, quel que fût le moyen utilisé pour se débarrasser des corps[42]. Un calcul macabre, mais utile, montre que 279 sacrifiants auraient dû y travailler, en bons stakhanovistes, 12 heures par jour. D'autres garderont le texte mais en supputant une exagération[43]. Mais pourquoi mettre en doute le chiffre et non la réalité des immolations de masse *à pareille échelle* ? On vise moins, me semble-t-il, la vérité que la vraisemblance.

En comparaison, une tradition maya colportée par les guides de Chichén Itzá parlait de vierges jetées dans un puits naturel, la *sagrada cenote*, mais comme les ossements mis au jour (environ 200 individus) étaient davantage masculins que féminins, les mêmes guides parlent désormais d'enfants et de « prêtres ». L'idée du sacrifice humain n'est jamais remise en question. Au plan de la méthode, c'est une faille fréquente (et je ne m'en prétends pas immunisé) : la force d'inertie l'emportant sur les témoignages, la lecture des sources est modifiée pour préserver l'*a priori* de départ. Posons simplement la question : toute mort à la *sagrada cenote* est-elle sacrificielle ? Un récent article a admis la pluralité d'usages du *cenote*, tout en gardant une ligne sacrificielle[44]. Pour les enfants cependant, ne peut-on pas supputer, comme pour le cas des « sacrifices d'enfants à Moloch », qu'il s'agisse de coutumes funéraires

---

39. « Les indices archéologiques du sacrifice humain grec en question », *Kernos* 6 (1993), p. 23-55 (aussi A. Hermary, *Sacrifice*, p. 132). Un nouveau cas a été débattu pour une tombe d'Éleutherna en Crète (N. Stampolidis, *Antipoina, « Reprisals »*, Rethymnon 1996, p. 164-200), mais sans grande conviction.

40. M. Graulich, *Le sacrifice humain*, p. 18 et n. 21 (plus prudent p. 134). C'est là qu'on voit l'influence tacite (et inévitable) de chaque formation disciplinaire.

41. Tenochtitlan aurait compté une population de 500 000 à 1 000 000 d'habitants (J. Soustelle, *Les Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Paris 2002, p. 32-33).

42. Cela fait 20 100 cardiotomies par jour, une opération difficile sur une personne non anesthésiée. En comptant 10 minutes par corps, il faut 201 000 minutes, soit 3350 heures. Moyennant 12 heures d'activité par jour, on en arrive aux 279 sacrificateurs. Par comparaison, à l'échelle du Reich, l'élimination de 6 000 000 de Juifs en cinq ans signifie une moyenne de 3300 éliminations par jour.

43. R. Mendoza (« Aztec Militarism and Blood Sacrifice », dans R. Chacon, R. Mendoza [éd.], *Latin American Indigenous Warfare*, p. 42 et 53) critique les sceptiques, mais sans même envisager l'exagération potentielle des chiffres espagnols. *Id.* chez L. López Lujan, *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*, Albuquerque 2005 (1994[1]), p. 386, n. 155 (où on détaille pourtant les énormes disparités selon les différentes sources).

44. G. de Anda Alanís, « Sacrifice and Ritual Body Mutilation in Postclassical Maya Society: Taphonomy of the Human Remains from Chichen Itza's *Cenote Sagrada* », dans V. Tiesler, A. Cucina (éd.), *New Perspectives*, p. 190-208.

dans lesquelles les Espagnols auraient vu (ou voulu voir) des sacrifices, et à leur suite certains archéologues ? L'interprétation sacrificielle des cimetières puniques d'enfants, appelés « tophets », dépend de même de sources littéraires extérieures au monde phénico-punique, en provenance d'ennemis et de concurrents. Les chercheurs modernes s'appuient, pour Chichén Itzá, sur les écrits de Diego de Landa, qui n'est pas le franciscain le plus neutre du Mexique conquis[45].

En fin de compte, les situations grecque et aztèque sont, du point de vue des sources, parfaitement comparables. Si la balance favorise les témoignages archéologiques du côté aztèque, il existe de part et d'autre une riche iconographie sacrificielle et une abondante moisson littéraire de textes qui défendent farouchement l'existence de sacrifices humains, en provenance d'une « autre culture » : espagnole (aztèque) chrétienne pour le Mexique, grecque chrétienne pour la Grèce. Les mythes de sacrifice sont nombreux de part et d'autre. Mais au Mexique manque ce qui en Grèce fait toute la différence d'interprétation : la littérature indigène, qui permet de reconstituer le contexte nécessaire à l'interprétation, *et de faire ressortir le fossé abyssal qui sépare la riche iconographie classique de l'explication qu'on semblerait en mesure d'en donner à partir des auteurs grecs chrétiens.*

Venons-en à une pomme de discorde, un texte de Bartholomé de Las Casas, qui admet la réalité des sacrifices, mais au nombre maximum de cinquante par an pour tout le royaume aztèque. La plupart des américanistes supposent que les écrits de Las Casas, qui tend à innocenter les Aztèques, sont apologétiques. Ils visent, c'est exact, à améliorer le sort des indigènes, dont beaucoup meurent sous les exactions espagnoles, ce dont il faut convaincre Charles Quint[46]. Mais admettre cela ne signifie pas que Las Casas mente radicalement sur le fond : minimiser ne signifie pas nécessairement mentir effrontément. Par ailleurs, pourquoi les écrits des chroniqueurs, plus tardifs de surcroît, comme Sahagún ou Durán – sans compter les écrits liés au pouvoir ou au monde judiciaire ou à l'Inquisition,– seraient-ils, eux, objectifs, alors qu'ils maximisent les charges contre les Aztèques ?

Les tenants du sacrifice humain aztèque à grande échelle, sur ce point, s'emballent : en guerre contre les « négationnistes », ils sont persuadés que s'ils prouvent les immolations humaines grâce à l'analyse scientifique des témoignages archéologiques, ils authentifieront *de facto* les documents espagnols[47]. C'est là lier logiquement deux niveaux qui ne le sont pas nécessairement dans la réalité.

---

45. Phénicie : S. Ribichini, dans ce volume. Mayas : I. Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge 2003 (1988[1]).

46. *Controverse*, réplique 11 (172-173). La nature scolastique de la « dispute de Valladolid », en 1550-1551, entre Sepúlveda et Las Casas, explique la volatilité des arguments: le nombre des sacrifices humains varie en fonction des besoins logiques et théologiques (N. Capdevila, *Bartholomé de Las Casas. La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, Paris 2007, p. 179-200). Ces textes sont minés dès qu'on veut y retrouver des faits bruts : B. de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, Mexico 1967, p. 247.

47. R. Mendoza, « Aztec militarism », p. 53.

Il est hors de question ici de nier les sources archéologiques, mais bien de stigmatiser leur « rareté », toute relative d'ailleurs à mes yeux d'antiquiste, par rapport aux chiffres avancés par les conquistadores. L'analyse des squelettes de « sacrifiés », et de leur contexte, d'abord, doit être menée sans préjugé – au risque sinon de « confirmer » les présupposés sacrificiels[48] – et conduire aux conclusions claires qu'on est en droit d'attendre[49]. Quoi qu'il en soit, ces squelettes se comptent, ça et là, en centaines, non en milliers. L'affirmation de Michel Graulich : « s'il fallait estimer le nombre de sacrifices aztèques d'après les seules informations de l'archéologie, on s'en ferait une idée tout à fait erronée car on n'atteindrait rien qui se rapprocherait des données des sources écrites », porte en elle-même la menace de son renversement que je pourrais énoncer comme suit : l'archéologie incite à revoir drastiquement à la baisse les chiffres vraisemblablement exagérés par les sources espagnoles.

Si les données archéologiques peuvent être éclairées par des documents provenant de la culture indigène, elles ne peuvent en aucun cas céder le pas à des textes rédigés par des étrangers, formés à la vision de la barbarie selon les écrits antiques[50], et de surcroît adeptes d'une religion intransigeante, capable de prouver sa bonne foi grâce à la torture, et de salir ses ennemis pour la plus grande gloire de dieu, un trait qu'on lui connaît dès l'antiquité. Je ne parle même pas, faute d'une connaissance directe des textes, de certains passages où la critique d'autorité mine les affirmations de certains auteurs, au niveau de la compétence et de l'exactitude[51].

Sans me faire l'avocat du diable, je souligne que la pensée grecque recourt au thème du sacrifice humain pour les « rites de passage » : sacrifices dans le mythe, rituels de remplacement au plan de la *praxis*, très souvent instaurés par la divinité. Bien des sacrifices humains mythiques tirent leur origine de l'existence de rites sanglants choquants, qu'on ne sait trop comment expliquer, et dont on trouve, dans l'affaiblissement de sacrifices humains originels, une explication convaincante : la bizarrerie du rituel est justifiée par le spectre d'un rite plus odieux encore, souvent lié à une divinité étrangère. C'est sur ces rites et mythes, précisément, que les chercheurs du début du XX^e^ siècle fondent leur image d'une Grèce « primitive »[52], peu à peu assagie

48. Cf. l'ambiguïté du culte des crânes chez les Gaulois, longtemps considéré comme la preuve de sacrifices humains : le point par J.-L. Brunaux, « Sacrifices humains chez les Gaulois. Réalités du sacrifice, réalités archéologiques », dans J.-P. Albert, B. Midant-Reynes (éd.), *Le sacrifice humain*, p. 256-273.

49. Excellente liste d'analyses à faire chez R. Mendoza, « Aztec militarism », p. 44-45.

50. Cf. l'utilisation des Pères de l'Église chez Las Casas (notamment Eusèbe), ou la présentation « démoniaque » des dieux et des rituels aztèques.

51. L'attitude de R. Mendoza est significative (« Aztec Militarism », p. 37-38) : pour discréditer les « négationnistes », qui mettent en cause certains auteurs (par ex. H. Cortés, *Cartas y documentos*, Mexico 1963, p. 24), il les accuse de taire d'autres textes. S'il en est ainsi, ne faut-il pas soupçonner les deux camps de parti pris ? Le luxe de détails, dans la description d'un sacrifice humain, ne prouve jamais le caractère direct d'un témoignage, un fait évident dans le monde grec, dont les relations détaillées sont toujours de la plume – tardive – d'un Père de l'Église ou d'un philosophe, qui cherchent à prouver leur théorie.

52. Par ex. H. J. Rose, *Primitive Culture in Greece*, Londres 1923.

jusqu'à l'extinction des « survivances ». Ce sont ces mythes que Pausanias, un voyageur, et Plutarque, un philosophe religieux, colportent à la période romaine. Dès l'époque classique aussi, certains mythes, traditionnels ou orphiques, sont critiqués car ils montraient les dieux jaloux, incestueux, cannibales et parricides (comme les dieux aztèques). Qui nous garantit qu'un de Las Casas, et plus encore un Sahagún ne sont pas, comme Plutarque et Pausanias, férus d'antiquités qu'ils prennent au pied de la lettre ? D'autant qu'il existe en Amérique précolombienne de nombreux et anciens rituels non mortels d'effusion de sang, dès les Olmèques (ca. 1400-300 avant J.-C.), pratiqués sur soi-même[53]. Ne se pourrait-il pas qu'ils aient influencé les conquistadores et les prêtres, dans leur compréhension chrétienne et espagnole de la réalité locale ? C'est un point qui, bien documenté dans la littérature grecque, mériterait un examen comparatif avec le Mexique, voire le Pérou, notamment la culture des *Moché*[54].

Il nous reste maintenant à revenir sur le principe évolutionniste dont la plupart des études font encore leur lit. Le sacrifice humain, dit-on en substance, aurait été remplacé par le sacrifice animal, partout dans le monde. Michel Graulich cite à l'appui de cette idée des exemples tirés d'un ouvrage général sur le sacrifice humain : hébreu, égyptien, chinois, romain et grec[55]. Pour la Grèce, il se fonde sur une historiette tardive de Plutarque : lors d'un fléau, le roi Tyndare doit, selon l'oracle, sacrifier une vierge, et sa propre fille est désignée par le sort. À l'autel du sacrifice, un aigle arrache le couteau au sacrificateur et – signe divin – le laisse tomber sur une génisse, aussitôt immolée à la place de la fille[56]. L'histoire suit le canevas des mythes de sacrifice humain liés au passage à l'âge adulte, et s'accorde à l'identification traditionnelle des jeunes gens avec les jeunes animaux sauvages (génisse, faon, bélier, ourse, pouliche, dauphin). C'est un *topos* par excellence de la pensée grecque, évidemment fictif[57].

En fait, l'analyse exhaustive des sources grecques mine cette thèse du mythe du progrès moral de l'humanité. Autant le schéma de substitution des victimes, humaines puis animales, est très répandu, en Grèce comme à Rome, autant cette substitution advient dans les brumes mythiques de l'*Urzeit*. Mais si le mythème est universel, la réalité ne l'est pas pour autant. Le mythe, qui dramatise le rite réel, ne décrit jamais une étape antérieure à l'histoire : il est le produit fluctuant de chaque période historique, et reflète les préoccupations contemporaines à la diffusion du récit. Les Grecs croyaient que les sacrifices humains avaient remplacé les sacrifices animaux, mais la vision qu'ils en avaient n'est pas nécessairement exacte.

À la suite des travaux de Karl Meuli et de Walter Burkert, je suis persuadé que le sacrifice animal est l'héritier des chasses paléolithiques ritualisées

---

53. M. Graulich, *Le sacrifice humain*, p. 16.
54. Voir S. Bourget, *Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture*, Austin 2006.
55. N. Davies, *Human Sacrifice in History and Today*, Londres 1981.
56. Aristodème *apud* Plutarque, *Histoires parallèles*, 35, 314c (= *FrGrHist.*, 22 F 1a).
57. P. Bonnechere, *Le sacrifice humain*, p. 22-180, et part. 127-128.

lors du néolithique ; dès lors le sacrifice humain, logiquement, n'a pas pu être antérieur au sacrifice animal, qui demeure avant tout une source nécessaire de nourriture[58]. S'il a existé, il a dû être un développement du sacrifice animal, la redétermination sémantique d'un rituel existant, par la projection de soi dans le rôle du sacrifié. Tout au plus pourrais-je accepter l'idée d'un développement parallèle, voire de développements parallèles au pluriel, sur lesquels je préfère ne pas m'exprimer. S'il semble donc que le sacrifice animal soit presque universel, le sacrifice humain ne l'est pas nécessairement.

La tendance évolutionniste présente au demeurant plusieurs visages. Parfois elle projette l'origine du sacrifice humain dès le paléolithique moyen[59]. À cette date, la notion de sacrifice est-elle seulement envisageable et sous quelle forme ? Parfois, elle lie le sacrifice humain non aux populations « sauvages », mais aux premiers États puissants qui, pour manifester leur pouvoir, affirment leur droit de vie et de mort sur le *vulgus*. Par la suite, le pouvoir consolidé s'impose par d'autres moyens[60]. Deux modèles se côtoient donc : le sacrifice humain généralisé qui se trouve peu à peu éliminé dans les sociétés supérieures, ou le sacrifice humain qui, bien que présent dans la préhistoire, culmine soudainement et de façon très éphémère lors de l'émergence des grands États, avant d'être progressivement réduit à néant dans nos cultures, et porté à son paroxysme chez d'autres, comme chez les Aztèques à leur apogée. Or on connaît des cas où un nouveau contexte entraîne l'émergence de pratiques sacrificielles nouvelles : citons le martyre dans la guerre de la part de certains circoncellions, soutenus par le donatisme, au IV^e^ siècle après J.-C., et considéré comme un autosacrifice. C'est donc que ce type de théorie généralise hâtivement quelques faits mal attestés, et discutés – pour nombre d'entre eux – grâce à des modèles qui pallient fallacieusement l'absence de sources. Sans doute l'élaboration d'hypothèses est-elle légitime, mais quand ces hypothèses sont défendues comme si elles étaient axiomatiques, elles dévoient la démarche intellectuelle.

---

58. W. Burkert, *Homo Necans*, tr. fr. H. Feydy, Paris 2005[2] (trad. all. *Homo Necans*, Berlin 1997 [1972[1]]).

59. L'homme de Neandertal est souvent accusé de cannibalisme, d'autant qu'on l'a longtemps cru « moins évolué » que Cro-Magnon. Le point par B. Vandermeersch, B. Maureille (éd.), *Les néandertaliens. Biologie et cultures* (chap. « Les sépultures néandertaliennes »), Paris 2007, p. 18-20 (voir par ex. A. Defleur, T. White, P. Valensi *et al.*, « Neanderthal Cannibalism at Moula-Guercy, Ardèche, France », *Science* 286 [1999], p. 128-131). La découverte toute récente du métissage (tout relatif, avec 4 % d'ADN commun) entre l'homme de Neandertal et l'homme moderne (Institut Max Planck, équipe de Svante Pääbo) risque de réorienter la recherche (déjà émoussée sur ce point), mais tout aussi arbitrairement, vers d'autres modèles moins barbares.

60. J.-P. Albert – B. Midant-Reynes, « Sacrifice humain et autres mises à mort rituelles : une introduction », dans *Id.* (éd.), *Le sacrifice humain*, p. 18 ; É. Crubézy, B. Midant-Reynes, « Les sacrifices humains à l'époque prédynastique : l'apport de la nécropole d'Adaïma », *Ibid.*, p. 58-81.

Conclusions

Au lieu de défendre un schéma unique, il faut au contraire admettre des voies multiples : telle société a pu s'adonner à la pratique des sacrifices humains, quand telle autre s'est contentée de les représenter au plan métaphorique ou mythique. Dans l'absolu, une société pourrait recourir à la réalité et au mythe du sacrifice humain, et selon des proportions différentes à divers stades de son histoire[61], ce qui veut dire que les témoignages ne sont jamais à ramener unilatéralement à la pratique réelle.

Dans le cas aztèque, et toujours en tant qu'outsider hellénisant, je dirais que c'est là que réside un des nœuds du problème. L'interprétation des documents espagnols est également difficile : si les sacrifices humains chez les Aztèques étaient moins ostentatoires que ne le laissent croire les conquistadores, et moins nombreux, l'analyse de la culture aztèque (et maya) se modifierait sur le champ. Enfin l'anthropologie me semble aller trop vite en besogne, faute d'analyses objectives : tant que l'archéologie se contentera d'étayer ses interprétations par les textes espagnols et vice-versa, elle demeurera la cible privilégiée d'autres chercheurs, dont la critique ou l'hypercritique a son rôle scientifique à jouer, et des masses qui, aujourd'hui, préfèrent croire à l'angélisme de leurs ancêtres.

Sans nullement nier les sacrifices humains chez les Aztèques, j'espère simplement avoir fait ressortir ce qu'on peut attendre d'un comparatisme éclairé, non sur les faits proprement dits, car chaque société vit selon son équilibre particulier, mais sur la façon d'interroger les documents. Avant que ce travail fondamental ne soit accompli, toute nouvelle contribution, et toute nouvelle comparaison, factuelle cette fois, seront bâties sur le sable.

L'humour est la meilleure médecine : c'est dans un fragment de l'apologétique grecque, Clément d'Alexandrie dans l'épisode des trois cents Spartiates égorgés par Aristomène, que Michel Graulich trouve la preuve de l'existence de sacrifices humains en Grèce, laquelle, en retour, cherche à confirmer sa démonstration pour les Aztèques. Et c'est à cause du caractère apologétique de la littérature espagnole sur le sacrifice aztèque que personnellement je m'en méfie par-dessus tout, confirmant par là ma lecture du sacrifice humain grec. Dans notre métier, ne faut-il pas secouer les certitudes pour progresser ?

Aussi avancées soient nos méthodes, elles ne nous dispensent pas encore d'une règle fondamentale forgée dans l'Allemagne du XIX^e^ siècle : la critique des témoins et de leur témoignage.

---

61. Soit un exemple contemporain, la mise à mort d'enfants (avec castration) en Ouganda, à des fins magiques, pour assurer le succès d'une carrière, la solidité d'un édifice, la santé, etc. : « The ritual, which some believe brings wealth and good health, was almost unheard of in the country until about three years ago, but it has re-emerged, seemingly alongside a boom in the country's economy ». Deux choses sont à constater : la soudaine apparition d'un rituel incluant la mise à mort d'enfants, et l'affirmation, par le journaliste, selon laquelle le rite « réapparaît » (http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-15255357, 11/10/2011). Pour un exemple médiéval : J. Borsje, « Human Sacrifice in Medieval Irish Literature », dans J. Bremmer (éd.), *The Strange World of Human Sacrifice*, p. 31-54.

OBSERVATIONS SUR L'ANTHROPOCTONIE. LE DÉBAT SUR LES « SACRIFICES HUMAINS » EN ÉGYPTE ANCIENNE.

Youri Volokhine[1]

Alors même qu'il éditait un ouvrage appelé à faire référence sur le sacrifice dans le monde grec, Marcel Detienne attirait l'attention sur un aspect problématique de la recherche comparatiste :

> […] il semble important de dire que la notion de « sacrifice » est bien une catégorie de la pensée d'hier, conçue aussi arbitrairement que celle de totémisme – dénoncée naguère par Lévi-Strauss – à la fois pour rassembler en un type artificiel des éléments prélevés ici et là, dans le tissu symbolique des sociétés, et pour avouer l'étonnant empire que le christianisme englobant n'a cessé d'exercer secrètement sur la pensée de ces historiens et sociologues convaincus qu'ils inventaient une science nouvelle[2].

Il ne s'agissait sûrement pas de nier l'évidence : il y a, en Grèce, des actes rituels nommés *thusiai* – « l'acte central du culte »[3] ; on y fait couler le sang ; on y tue des animaux (par exemple) ; on y pratique une sorte de cuisine rendant licite et communautaire la consommation des viandes, dont une part monte en fumée vers les dieux, et dont l'autre est distribuée aux hommes. Mais il importe, en Grèce ou ailleurs, de comprendre le déroulement de ces actes sans être englué dans les modèles interprétatifs entourant tout ce qui touche, de près ou de loin, au « sacrifice », dont le modèle théorique, celui d'Hubert et Mauss, semble (à l'insu des auteurs ?) faire la part belle au vieux schéma paulinien (le sacrifice du Christ). Pour certains, cette catégorie sacrificielle est néanmoins indispensable pour comprendre le « fait religieux », tout comme le sacré, le mythe, le rite, et j'en passe. En effet, si une partie du vocabulaire « incantatoire » de l'histoire des religions du XX^e^ siècle puisait

---

1. Youri Volokhine est Maître d'enseignement et de recherche en Histoire des religions à la Faculté des lettres de l'Université de Genève.

2. M. Detienne, dans M. Detienne et J.-P. Vernant (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, p. 34-35.

3. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958, p. 249 et s.

encore dans le vaste tiroir des catégories naguère édifiées par la vieille ethnologie (« mana », « totem », « tabou », etc.), l'autre versant du vocabulaire conceptuel de cette discipline était (et est encore) largement constitué par des termes issus de la pensée gréco-romaine et chrétienne : « sacré », « profane », « mythe », etc., que l'on utilise faute de mieux, et qui semblent s'être rendus (presque) indispensables. Ainsi, le « sacrifice » fait bien partie de ces « critical terms » réunis il y a quelque temps par une équipe américaine[4]. Et c'est encore plus précisément au « sacrifice humain » que se consacrait le premier numéro de l'*Archiv für Religionsgeschichte*[5], un « fait religieux » qui attire l'enquête collective, mais un fait décidément « étrange »[6], surtout si l'on s'avise d'en déconstruire l'édification. Il faut dire que le débat a très largement dépassé celui défini jadis par Henri Hubert et Marcel Mauss dans le cadre de leur fameuse théorie sur le sacrifice, pour rejoindre de façon très large la vaste affaire de la « violence » – car le sacrifice, de façon générale, détruit quelque chose[7]. Une « violence sacrée[8] » pour certains, et aussi meurtrière[9] ; on pensera bien entendu aux contributions de René Girard[10] ou de Walter Burkert[11]. Et effectivement, lorsque l'objet du sacrifice n'est ni un végétal ni un animal, mais serait bien un être humain, voilà que le débat se passionne et se complique encore, produisant une abondante littérature, édifiée en partie, à mon avis, sur une catégorie qui devrait plutôt, désormais, faire partie de cette « pensée d'hier » qu'évoquait Marcel Detienne. Une catégorie qu'il s'agit précisément d'explorer et de déconstruire.

Venons-en à présent au sujet que je souhaite traiter ici : l'examen (en résumé) d'un peu plus d'un siècle de littérature égyptologique autour du « sacrifice humain », constituant un débat qui, ici comme ailleurs, fut largement mal fondé ; un débat qui, pour cette raison, est éclairant pour une réflexion critique et méthodologique. Mais il m'importe de souligner d'emblée, avant même de traiter du cas des « sacrifices humains », que la catégorie du « sacrifice » demande d'abord d'être repensée ou redéfinie dans le champ de la culture de l'Égypte pharaonique. À coup sûr, cela nous entraînerait trop loin, mais disons seulement qu'un rapide regard sur les sources suffit à réaliser un fait important : si l'offrande est fondamentale dans les processus rituels

4. J. Robbins, *s.v.* « Sacrifice », dans M. C. Tylor (éd.), *Critical Terms for the Religious Studies*, Chicago 1998, p. 285-297, où l'horizon comparatiste est néanmoins limité.

5. *ARG* 1/1 (1999).

6. J. Bremmer (éd.), *The Strange World of Human Sacrifice*, Louvain 2007 ("Studies in the History of Religions" 1).

7. Le sacrifice humain serait selon G. Bataille « le plus haut degré d'un déchaînement de la violence intérieure », *Théorie de la religion*, édition établie par T. Klossowki, Paris 1973, p. 82.

8. Cf. K. McClymond, *Beyond Sacred Violence. A Comparative Study of Sacrifice*, Baltimore 2008.

9. Cf. le vaste champ de questionnement, à la confluence des approches (anthropologie, psychanalyse, histoire, etc.), parcouru par exemple par le séminaire de F. Héritier, *De la violence*, 2 vols., Paris 2005 (1996-1999[1]).

10. Notamment : R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 et *Le sacrifice*, Paris 2003.

11. W. Burkert, *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris 1997 (le livre, en allemand, est paru en 1972).

égyptiens, en revanche, l'acte amenant à cette offrande (notamment en ce qui concerne les offrandes carnées) ne paraît pas du tout avoir été ressenti comme un moment culminant par les Égyptiens[12]. Les mises à mort ne semblent pas être ici des « actes centraux » du culte. Il y a boucherie, certes, et même la représente-t-on en détail, mais celle-ci n'est pas un moment culminant du processus[13]. Sur cette base, on comprendra ce qu'il y a de délicat ou d'embarrassant à définir de façon préétablie ce qu'est le champ du « sacrifice humain » en Égypte. Cela posé, ce thème me servira à élaborer quelques propositions sur la démarche anthropologique en histoire des religions, et à proposer non pas de nouvelles idées en la matière, mais plutôt à encourager à garder un cap, déjà suivi par plusieurs, et à le poursuivre tranquillement, tout en laissant derrière nous l'encombrant bagage des théories réductrices. Ainsi, à la catégorie de « sacrifice humain », je préférerai celle d'« anthropoctonie », que j'utilise ici dans le sens plus neutre de « mise à mort d'êtres humains lors de procédures ritualisées ».

Il en va du dossier du « sacrifice humain » en Égypte comme de bien d'autres thèmes : l'histoire de sa constitution par les savants est très fortement liée à des idées préconçues, à une catégorie très formatée au préalable. Et selon les critères retenus, les cas forment un ensemble plus ou moins vaste. À la différence des fameuses « preuves » archéologiques, fort peu nombreuses et jamais probantes, le « discours égyptologique » du sacrifice humain est assez bien fourni. Par chance pour l'historien des religions, il se trouve que tout ceci a été abordé et admirablement commenté par un éminent savant, Jean Yoyotte, qui en a tout dit, ou presque, dans une étude fameuse[14]. De surcroît, une excellente équipe d'égyptologues, d'anthropologues et d'archéologues a publié il y a peu une monographie sur le sujet[15] ; enfin, cette question a été encore récemment réexaminée avec pertinence par H. Te Velde dans un volume collectif[16]. C'est donc sur ces études que je me baserai, et j'invite le lecteur à s'y reporter, pour avoir une vision bien plus complète du sujet que ce que les présentes lignes pourront retracer.

L'affaire de la constitution du dossier du « sacrifice humain » en Égypte remonte au XIX^e^ siècle, et se noue au confluent des interprétations des données archéologiques, de la compréhension des images et des textes égyptiens. Les premières pierres de cet édifice furent d'ailleurs posées déjà par les auteurs

12. Cf. C. Bouaniche, « Mise à mort rituelle de l'animal, offrande carnée dans le temple égyptien », dans S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout 2005 ("BEHE, SR" 124), p. 149-158.

13. Y. Volokhine, « Approcher les dieux en Égypte ancienne », dans Ph. Borgeaud, F. Prescendi (éd.), *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève 2008, p. 53-73.

14. J. Yoyotte, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », *AnEPHE* V^e^ section (1980-1981), p. 31-102.

15. J.-P. Albert, B. Midant-Reynes (éd.), *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*, Paris 2007.

16. H. Te Velde, « Human Sacrifice in Ancient Egypt », dans J. Bremmer (éd.), *The Strange World of Human Sacrifice*, p. 127-134.

grecs. Avant que l'archéologie de terrain ne soit mise à contribution, c'est la lecture des textes classiques qui a inscrit le motif de l'Égyptien anthropoctone dans le cadre de la pensée occidentale. C'est donc sur cette double tradition (grecque d'abord, puis moderne) que j'aimerais revenir dans un parcours synthétique, pour proposer enfin quelques éléments de réflexion sur le thème de la mise à mort des êtres humains en Égypte ancienne.

1. Le discours grec sur le sacrifice humain égyptien : du roi Busiris aux *Boukoloi*

Busiris

Ce sont les auteurs grecs qui inventent le thème du « sacrifice humain » en Égypte, dans le sillage d'un récit autour d'un roi impie, sacrificateur d'étrangers, qui recevra dans la tradition littéraire le nom de Busiris[17]. Ce nom est déjà associé aux aventures d'Héraklès dans un fragment attribué à Hésiode[18]. Le nom grec Busiris est forgé à partir d'un toponyme égyptien : *Per-Ousir* « La Demeure d'Osiris »[19], connu notamment pour désigner la métropole du 9e nome de Basse Égypte ; un nom qui n'est donc certainement pas, en égyptien, un anthroponyme, et encore moins un nom de pharaon. Quoi qu'il en soit, d'un nom de ville les Grecs firent celui d'un tyran. Hérodote rapporte qu'Héraklès, une fois venu en Égypte, y fut capturé puis amené sur un autel pour être sacrifié à Zeus ; trouvant l'affaire peu à son goût, il s'en fâcha et massacra les impies Égyptiens qui s'apprêtaient à le mettre à mort[20]. Cette affaire est située dans un temps révolu, et il est bien clair que pour les auteurs grecs ce mythe ne concerne pas (ou plus) les pratiques égyptiennes qu'il leur était éventuellement donné d'observer[21]. Néanmoins, il se pose le motif d'une xénophobie égyptienne particulièrement exacerbée ; laquelle conduit au crime, et plus exactement au crime rituel ou sacrificiel. Cela se lit ainsi chez Apollodore : Héraklès arrive en Égypte où règne Busiris (fils de Poséidon) ; suite à une prophétie d'un certain Phrasios, un Chypriote, le roi sacrifie chaque fin d'année un étranger sur l'autel de Zeus pour mettre fin à la famine (ayant frappé l'Égypte durant neuf ans). Le devin sera la première victime. Héraklès est amené à l'autel, mais il rompt ses liens, tue Busiris ainsi que son fils[22]. Pour Diodore, Héraklès tue le roi Busiris qui sacrifiait « tous les étrangers arrivés dans le pays[23] ». Il en ressort évidemment que

17. On verra à ce propos l'essentiel des sources réunies et analysées par J.-G. Griffiths, « Human Sacrifice in Egypt: the Classical Evidence », *ASAE* 48 (1948), p. 409-423.

18. Pour Théon de Smyrne (*Progymnasmata*), ce qu'on lit chez Hésiode à propos d'Héraklès et de Busiris serait invraisemblable, puisque Busiris serait vieux « de plus de onze générations » qu'Héraklès ; cf. R. Merkelbach, M. L. West, *Fragmenta Hesiodea*, Oxford 1967, p. 183 (le fragment est considéré comme douteux).

19. J. von beckerath, *s.v.* « Busiris », *LÄ* I (1975), col. 883-884.

20. II, 45. Cf. Chr. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Gap 1971, p. 178-180. J. Yoyotte, « Héra d'Héliopolis », p. 31-32.

21. J. Yoyotte, « Héra d'Héliopolis », p. 31.

22. Apollodore II, 51.

23. Diodore IV, 18.1.

cette tradition grecque faisant de ce prétendu roi d'Égypte une sorte d'ogre est purement littéraire, et on pourrait bien admettre qu'elle se construise uniquement dans la perspective d'une vision particulière de l'Égypte, et ne corresponde aucunement à une quelconque réalité égyptienne. Isocrate[24], en contraste avec cette tradition, fait de Busiris un éloge, et le prend paradoxalement comme roi modèle, philosophe et législateur[25]. Dans ce bel exercice de rhétorique, Isocrate n'oublie pas de préciser que les accusations dirigées contre un Busiris meurtrier sont évidemment des mensonges. Strabon, quant à lui, qui relate l'affaire (placée sous l'autorité d'Ératosthène), pense que cette xénélasie busirite n'est qu'une calomnie, qui serait née d'une vieille expérience négative des rivages hostiles du Delta[26]. Parallèlement à cette tradition littéraire sur laquelle je ne m'arrêterai pas d'avantage, une tradition iconographique se met en place[27], dont l'un des témoignages les plus fameux est « l'Hydre de Busiris » de Vienne[28], datant environ de 520 av. J.-C. On y voit Héraklès (légitimement) furieux, renversant l'autel et ses desservants, étranglant des Égyptiens et mettant à mal un personnage manifestement couronné, qui pourrait être donc le pharaon Busiris lui-même. En quelque sorte, l'image montre un Héraklès qui « massacre les Égyptiens » hostiles. Bien que j'aie évoqué le fait que cette tradition appartient entièrement au « regard grec » sur l'Égypte, et qu'iconographiquement elle s'inscrit aussi dans une série plus large dénotant d'un questionnement iconique sur les « limites du système[29] », on serait tenté de lire derrière cette mise en littérature et en image, une façon de réponse grecque face à l'autorité du roi d'Égypte. Et comme le fait remarquer Christian Froidefond, il y aurait lieu de penser que « les premiers contacts entre Égyptiens et Grecs avaient corroboré cet ancien mythe[30] ». Il est, à mon avis, vain de soutenir l'absence de regard sur une Égypte « réelle » en arguant du fait que les Égyptiens ne pratiquaient pas de sacrifice humain[31] ; aussi, ce n'est pas un fait historique ou cultuel qu'il s'agit de rechercher si l'on s'avise de réfléchir sur la genèse du motif, mais bien une

---

24. Cf. Chr. Froidefond, *Le mirage égyptien*, p. 260-263.

25. Sur toute cette question, voir le traitement très complet du sujet (abordant aussi le thème du sacrifice humain en Égypte) par Ph. Vasunia, *The Gift of the Nile. Hellenizing Egypt from Aeschyllus to Alexander*, Berkeley – Los Angeles – Londres 2001, p. 183-215.

26. XVII, 19 ; J. Yoyotte, P. Charvet, *Strabon. Le voyage en Égypte*, Paris 1997, p. 114-115. Voir encore le paragraphe suivant, pour le lien avec l'affaire des *Boukoloi*.

27. J.-L. Durand, F. Lissarague, « Héros cru ou hôte cuit : histoire quasi cannibale d'Héraclès chez Busiris », dans F. Lissarague et F. Thélamon (éd.), *Image et céramique grecque*, Rouen 1983, p, 153-167 ; *id.*, « Mourir à l'autel. Remarques sur l'imagerie du sacrifice humain dans la céramique attique », *ARG* 1/1 (1999), p. 83-106, spécialement p. 85-88. Cf. A.-F. Laurens, *s.v.* Busiris, *LIMC* III/1, p. 147-152 et *LIMC* III/2, p. 126-131.

28. Vienne, Kunsthistorisches Museum 3576 (*LIMC* III/2 Bousiris n° 9, p. 128). On comparera cette image notamment à la *pelikè* attique à figures rouges du « peintre de Pan » (Athènes, Musée archéologique national, n° 9683).

29. Comme le montrent J.-L. Durand, F. Lissarague, « Mourir à l'autel », p. 106.

30. Chr. Froidefond, *Le mirage*, p. 179. Héraklès massacrant Busiris et ses serviteurs se lit aussi chez Phérécyde (*Fr. Gr. Hist* 17) et Panyasis (Fr. 24 Dübner).

31. Ph. Vasunia, *The Gift of the Nile*, p. 191-192, mais voir n. 20.

perception grecque du roi égyptien. À ce propos, on peut penser que l'image du pharaon – dont l'autorité militaire fut très anciennement exercée dans le Proche-Orient (et très affaiblie, si ce n'est annihilée, au cours de la première moitié du Ier millénaire av. J.-C.) – put donc être internationalement connue, mais aussi fondamentalement mal perçue hors frontières, si l'on veut bien admettre que telle est aussi l'image néfaste du pharaon, tortionnaire voire meurtrier dans la tradition juive de l'Exode. Il y a évidemment un changement total de perspective avec l'image véhiculée en Égypte, où le pharaon s'affiche fièrement avec une puissance monumentale sans pareille, comme un « massacreur d'ennemis » (qu'il saisit, en grappe, par la chevelure), massacreur « d'étrangers » donc, dans cette scène si fameuse de la « propagande » royale, reproduite par les Égyptiens sur de multiples supports, du petit bijou au pylône monumental des temples[32]. Dans une lecture grecque, on pourrait conjecturer que l'acte de piété du roi protecteur de son pays devient un acte démesuré, que le geste apotropaïque devient un geste hostile (xénélasie). Mieux encore : c'est un grec « civilisateur » qui mettrait fin à cette sauvagerie.

Les *Boukoloi*

Le motif du sacrifice humain apparaît dans le cadre du roman grec, autour de l'évocation de la figure des *Boukoloi* (les Bouviers), farouches pasteurs des zones mal famées du Delta. Ce discours se construit, comme l'a bien montré Ian Rutherford, en relation avec un épisode du cycle légendaire démotique d'Inaros-Pétoubastis[33] (ce rapprochement avait déjà été signalé au XIXe siècle par Gaston Maspero[34]) : le « combat pour la barque d'Amon[35] ». En effet, tout se passe comme si les farouches « bouviers » des textes grecs correspondaient à des personnages connus dans les sources égyptiennes, mais nommés cependant de façon toute autre : les *Aamou* (*'3m.w*), c'est-à-dire, originellement[36], les « Asiates », groupe de populations venant du monde ouest-sémitique, qui, dans la pensée égyptienne, ne sont pas des personnes forcément recommandables – et que l'on risquait fort de rencontrer, en bandes, dans les régions reculées des limbes du Delta du Nil. Dès le Nouvel Empire, le mot désigne

32. E. Swan Hall, *The Pharaoh Smites his Enemies. A Comparative Study,* Münich – Berlin 1986 ("Münchner Ägyptische Studien" 44).

33. I. Rutherford, « The Genealogy of the Boukoloi: How Greek Literature Appropriated an Egyptian Narrative-Motif », *JHS* 120 (2000), p. 106-121.

34. G. Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris 1992, p. xxxix-xl. En copte, le toponyme *namèué* (**na-aâmou* « (région des) Asiates / pasteurs »), désigne la région nommée *ta Boukolia* en grec.

35. W. Spiegelberg, *Der Sagenkreis des Königs Petubastis, Demotische Studien* t. 3, Leipzig 1910. Cf. la traduction française par D. Agut-Labordère et M. Chauveau, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris 2011, p. 71-94 (spécialement p. 79, = 4.10-5.1 et *passim*).

36. Cf. W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain 1993, p. 9. Cf. *Wb* I, 167.19 ; cf. D. B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992, p. 32, 100.

aussi des ouvriers, domestiques ou autres corvéables[37]. En démotique, le mot *ʿ3m* a également le sens de « pasteur », « berger », ou « bouvier », et ne fonctionne plus comme ethnonyme[38]. Xénophon d'Éphèse nomme « pasteurs » (*poimenes*)[39] les brigands du delta oriental qui capturent son héros, Habrocomes. Dans le roman grec, il faut constater plusieurs modulations dans la figure des *Boukoloi*. Si, avec Héliodore, ce sont de rustres habitants des marais, guerriers féroces, chevelus et mangeurs de poissons crus (signe d'extrême barbarie), du moins sont-ils aussi, de façon ambiguë peut-être, du côté de la justice[40]. Mais chez Achille Tatius (IIe siècle), qui fait de « l'île de Nikochis » le repaire de ces fourbes brigands, l'affaire est plus terrible : ces brigands pratiquent le sacrifice humain et le cannibalisme, dévorant les entrailles de Leucippé mise à mort sur un autel[41]. Or, cette affaire « rebondit », si l'on ose dire, hors du « roman ». En effet, à propos des troubles de 171, Dion Cassius relate que des rebelles *Boukoloi* auraient attaqué les autorités romaines (sous Marc-Aurèle) et auraient sacrifié, et même mangé, un centurion[42] (ou plus exactement : ils mangèrent ses entrailles, après l'avoir sacrifié). Le récit est horrifique à souhait, et on aurait nulle peine à le mettre au même rang que d'autres accusations de sauvageries cannibales relatées dans les campagnes égyptiennes, notamment par Juvénal[43]. Mais tout de même : un singulier « effet de réel » est ici à l'œuvre ; le thème littéraire semble s'incarner dans la réalité. On notera que Strabon, qui en relatant le mythe de Busiris, auquel il ne croit pas, pense que son origine pourrait bien être le fait que les rivages hostiles du Delta étaient « surveillés par des bouviers brigands qui attaquaient ceux qui tentaient de jeter l'ancre[44] ». Chez Achille Tatius, « l'île de Nikochis » était le chef-lieu des brigands. Or, voilà en outre que des documents papyrologiques (datant, comme le roman, du IIe siècle) jettent une lumière particulière sur cette bourgade : plusieurs documents ont en effet conservé des plaintes émanant des habitants du nome mendésien à propos des

---

37. Cf. par exemple : D. Meeks, *Année lexicographique. Égypte ancienne,* t. 2, Paris 1998 (1978[1]) : 78. 0640.

38. W. Erichsen, *Demotisches Glossar*, Copenhague 1954, p. 55 ; le mot devient *ame* en copte, cf. W. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, p. 7a, et J. Černý, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge 1976, p. 5.

39. Le même mot de « pasteur » est employé par la tradition manéthonienne, relayée notamment par Joseph, pour désigner les « Hyksos », eux aussi Asiates, et ressentis comme impies dans la tradition égyptienne.

40. *Éthiopiques* (IVe siècle).

41. Cf. Achille Tatius, *Le roman de Leucippé et Clithophon*, texte établi et traduit par J.-Ph. Garnaud, Paris 1991 ; cf. notamment livre III, 15 (mise à mort de Leucippé) ; livre IV, XII (bouviers dans leur repaire de Nikochis). Cf. p. IX.

42. *Histoire Romaine*, 72.4. Cf. J. Winkler, « Lollianus and the desperadoes », *JHS* 100 (1980), p. 155-181.

43. Juvénal, *Satires*, XV, 35-71. Sur les détestations « interreligieuses » dans la *chora* égyptienne, cf. Cl. Traunecker, « La revanche du crocodile de Coptos », dans *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier 1984, p. 219-229. Également, cf. S. Cauville, « L'impossible serment de main ou la pax romana à Dendara », *RdE* 58 (2007), p. 29-40.

44. Strabon XVII, 9 ; J. Yoyotte et P. Charvet, *Strabon*, p. 114-115.

« impies (*anosioi*) Nikochites »[45]. En effet, en 166/167, ceux-ci auraient attaqué plusieurs villages du mendésien ; et en 168/169, les Nikochites auraient même détruit le village de Kerkenouphis, et massacré ses habitants. On peut réfléchir assurément sur les passages, ou passerelles, qu'il s'agit de tracer ou non entre faits « avérés » et motifs littéraires. L'exercice n'est pas si simple, à vrai dire. Bien que les *Boukoloi* sauvages, impies et cannibales soient le produit de l'imaginaire romanesque, rien ne nous oblige à penser que ces actes atroces et ces crimes qu'on leur prête n'aient jamais pu se produire, sous quelque forme que ce soit, dans la *chora* égyptienne ; on ne peut affirmer que les auteurs des romans grecs puisent une part de leur inspiration dans des « ragots » liés à des faits divers, mais l'on ne peut l'exclure totalement non plus. Cela dit, le « fait divers », qui est en quelque sorte un « fait différent[46] », quel beau sujet pour l'historien des religions[47] !

Les Typhoniens

À propos du sacrifice humain en Égypte, les sources « les plus sérieuses », comme l'écrit Jean Yoyotte, datent de l'époque lagide[48]. C'est à cet auteur que l'on doit d'avoir tiré au clair les curieuses allusions de Manéthon[49], de Diodore[50] et de Plutarque[51] à propos de la mise à mort de rouquins en Égypte, considérés comme des ennemis du fait de cette couleur de peau qui les place

---

45. S. Kambistis, *Le papyrus Thmouis 1. Colonnes 68-160*, Paris 1985, p. 28-29 ; cf. P. Thmouis 1, 104, 9 et s., (et n. 13 p. 99), 114, 3 et s., 115, 21 et s. Cf. également S. Kambitsis, « Un nouveau texte sur le dépeuplement du nome mendésien », *CdE* LI (1976), p. 130-140.

46. Formule d'Alain Monestier, dans *Le fait divers. Musée national des arts et traditions populaires,* Paris 1982, p. 50.

47. Historiens et anthropologues ne s'y sont pas trompés : cf. par exemple *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère… Un cas de parricide au XIX^e^ siècle*, présenté par M. Foucault, Paris 1973 ; également : A. Corbin, *Le village des « cannibales »,* Paris 1990.

48. J. Yoyotte, « Héra d'Héliopolis ».

49. « La loi prescrivant de tuer des hommes à. Héliopolis d'Égypte fut supprimée par Amôsis, comme l'atteste Manéthon, traitant de l'ancienne pratique et de la religion (*eusebeia*). Des hommes étaient sacrifiés à Héra ; ils étaient examinés comme le sont les veaux purs que l'on sélectionne et que l'on marque. On en sacrifiait trois par jour. À leur place, Amôsis ordonna de substituer autant d'images de cire » : Manéthon frag. 85 Waddell = Porpyhre, *De Abstinentia* II, 55 (traduction personnelle), cf. Eusèbe, *Préparation Évangélique,* IV, 16.

50. « […] Pour les bœufs roux, on a consenti à leur sacrifice parce qu'on croit qu'ils ont la couleur qu'avait Typhon qui attenta à la vie d'Osiris et qui reçut le châtiment d'Isis pour le meurtre de son mari. Les hommes de même teinte que Typhon étaient aussi sacrifiés dans l'Antiquité, dit-on, auprès du tombeau d'Osiris ; au reste, on ne trouve que peu d'Égyptiens roux, tandis que la majorité des étrangers le sont ; aussi s'est développée chez les Grecs la fable du meurtre des étrangers par Busiris, alors que ce n'est pas le roi nommé Busiris mais le tombeau d'Osiris qui est ainsi appelé dans le dialecte local » : Diodore I, LXXXVIII, 4-5 (trad. M. Casevitz, dans M. Casevitz, F. Bizière *et al*., *Bibliothèque historique / Diodore de Sicile*, Paris 2006).

51. « Quant à la ville d'Ilithye, on brûlait vif, à ce que rapporte Manéthon, des hommes appelés typhoniens, et passant ensuite leurs cendres dans un crible, on les faisait disparaître en les semant au vent. Ce rite se pratiquait en public, à une seule époque, pendant les jours caniculaires » : Plutarque, *De Iside*, 380 D (trad. Chr. Froidefond, *Isis et Osiris / Plutarque*, Paris 2003).

sous l'autorité du dieu honni, Seth[52]. Partant sur la piste de la déesse « Héra d'Héliopolis », Jean Yoyotte est parvenu à montrer que celle-ci devait correspondre à une forme particulière de la Mout héliopolitainne, que les textes (égyptiens) associent à des rites d'exécration qui, s'ils ne confirment pas directement les dires des auteurs grecs et de Manéthon, du moins ne ferment pas la porte à la possibilité de l'existence ponctuelle de pratiques de cet ordre. On ne saurait le dire mieux que Jean Yoyotte lui-même :

> On supposera […] que la Troisième Période Intermédiaire aura remis en usage une vieille coutume tombée en désuétude, en condamnant d'une part à être brûlés pour Mout […] les rebelles politiques qui, par leur insoumission sacrilège au pouvoir établi, s'avéraient les « enfants de *bdšt* »[53] et en prescrivant d'autre part la recherche de malheureux individus en qui la moschosphragistique[54] pouvait déceler des complices nés d'Apopis ; l'exécution rituelle d'êtres humains et leur crémation dans le « brasier de Mout » ont pu survivre à l'époque saïte, pour être finalement abolie par Amasis dans la seconde moitié du VI^e^ siècle […][55].

On remarquera que ce n'est que dans ce cadre-là que l'on est parvenu à trouver un point d'accrochage précis entre la tradition grecque sur la mise à mort sacrificielle d'êtres humains en Égypte et une réalité cultuelle égyptienne.

2. À la recherche des indices archéologiques. Interprétations, mésinterprétations et réajustements

Autour du *tékénou*

« Les anciens Égyptiens n'auraient pas été des anciens s'ils avaient totalement ignoré ou proscrit les sacrifices dans lesquels l'homme est pris pour victime[56] ». C'est par ces mots qu'Eugène Lefébure commence l'article qu'il consacre, en 1900, à la question du « sacrifice humain » en Égypte ancienne. Selon lui, les terribles histoires colportées par les Grecs, à propos du cruel Busiris, ont bel et bien un support dans la réalité cultuelle. Une réalité partagée, d'ailleurs, et Lefébure d'énumérer la « noyade des Argiens » à Rome, les enterrements des « Gaulois et des Grecs » au *forum boarium*, ou encore le

---

52. Cf. Y. Volokhine, « Des Séthiens aux Impurs. Un parcours dans l'idéologie égyptienne de l'exclusion », dans Ph. Borgeaud, Th. Römer, Y. Volokhine (éd.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leyde – Boston 2010 ("Jerusalem Studies in Religion and Culture" 10), p. 199-243.

53. « Enfants de l'affliction », ou encore « enfant de l'impuissance » ; désignation mythologique relative aux adversaires des dieux, voulant contrarier la marche du monde. Sur ces divinités, cf. D. Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire 2006 ("MIFAO" 125), p. 199-202.

54. Sur ces prêtres spécialistes de l'examen des victimes sacrificielles, cf. Fr. von Känel, *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, Paris 1984 ("BEHE, SR" 87).

55. J. Yoyotte, « Héra d'Héliopolis », p. 102.

56. E. Lefébure, « Le sacrifice humain d'après les rites de Busiris et d'Abydos », *Sphinx* 3 (1900), p. 164.

(prétendu) « Moloch » des Carthaginois. Selon Lefébure, le sacrifice humain serait un rite qui, plus ou moins latent, semble intrinsèquement lié aux divers paganismes et renvoie à leurs genèses sauvages. Pire, il serait même associé à l'anthropophagie, pour laquelle les Égyptiens auraient carrément une « tendance atavique[57] ». Sur ces prémices, Lefébure constitue le dossier du sacrifice humain en Égypte, en s'appuyant d'une part sur les textes classiques (autour de Busiris, sur l'Héra de Manéthon et les rouquins-typhoniens de Diodore, etc.). Lefébure s'emploie à chercher dans les textes égyptiens des confirmations : et il en trouve, ou du moins le pense-t-il. Dans une tombe thébaine (TT 20, Mentouherkhepeshef), il rencontre une série de tableaux intrigants liés à l'enterrement, associé au « Tat » d'Osiris (le *Djed*). Ce rite curieux, dans lequel Gaston Maspero avait déjà reconnu une sorte de sacrifice humain[58], paraît effectivement impliquer le sacrifice de prisonniers, des Nubiens, en lien (selon l'auteur) avec ce qu'il interprète comme le simulacre d'une mise à mort (le « tekennu »), lors de rites découlant de « vieilles coutumes barbares ». Pour Lefébure, ces personnages nommés « tekennu » doivent être compris comme des anciennes désignations ethniques, renvoyant à des étrangers oasiens ou libyens : des hommes probablement blonds ou roux. Étrangers sacrifiés pareillement, dans un antique rituel osirien, à Abydos ou à Busiris. Dans le *Livre des Morts*, la cérémonie du « piochage de la terre » (*khebes-ta*) illustrerait également l'immolation sanglante de Seth et de ses suivants[59]. Voici donc, pour l'auteur, que la fameuse xénélasie égyptienne serait confirmée par des sources bien plus anciennes que les textes grecs. Quant au fameux pilier « Tat » (le *Djed*), en voici une description frémissante :

> Cette forme [barbare] c'est l'échine surmontant une tête sans nez, toute en bouche et en joues énormes ; le corps est vêtu d'une robe tachetée, et tient d'une main le crochet, et de l'autre le fouet : tel était, pour les Grecs et les Égyptiens le cruel Busiris, qui passait pour se nourrir de la chair des étrangers sacrifiés.

Une description qu'il s'agit de comparer, selon l'auteur, à celle que Bernal Diaz donnait de « l'effroyable » Hichilobos (Huitzilopochtli) :

> tête et buste énormes, les yeux grands et terribles […] tout son corps resplendissant d'étoiles. De grands serpents d'or et de pierreries s'enroulaient autour de ses flancs […] les murs de cet oratoire étaient noirs et ruisselants de sang, et de même que le sol sentaient horriblement mauvais[60].

---

57. *Ibid*., p. 139.

58. G. Maspero, *Tombeau de Montouhikopshouf*, dans *Mém. Miss. Fr.*, Le Caire 1891, p. 435-468. Pour Maspero, le sacrifice de victimes humaines dans les rites funéraires doit se comprendre comme une pratique visant à pourvoir au défunt des serviteurs dans l'Au-delà. Les victimes sont des étrangers, surtout nubiens, considérés comme des suivants de Seth. L'analyse de Lefébure s'inscrit dans la même ligne.

59. Sur ce rite, cf. notamment J. Assmann, *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne*, Paris 2000, p. 42-44.

60. E. Lefébure, « Le sacrifice humain », p. 164. L'auteur se base sur la lecture du texte de Bernal Diaz que donnait Andrew Lang dans *Myth, Ritual and Religion*, Londres 1899, p. 91,

La tombe thébaine sur laquelle Lefébure base ses interprétations sera publiée à nouveau peu après, par Norman de Garis Davies[61] dans une édition bien plus fiable que celle de Maspero : à propos de la scène de la mise à mort des Nubiens, notons que de Garis Davies se détachent des interprétations antérieures « it's of course conceivable that the tableau expresses no more than abject submission, as with the historic burghers of Calais[62] ». Quelques années plus tard, Alexandre Moret consacrant un livre à « quelques-uns des problèmes les plus intéressants, mais les plus difficiles à résoudre que nous offre l'Égypte », s'arrête de nouveau sur la même documentation[63]. Il était d'avis, comme ses prédécesseurs, que « jusqu'à tard dans la période historique, on immolait réellement des victimes humaines, qui figuraient Seth, l'ennemi de tout être osirien[64] ». Moret développe par ailleurs l'idée de la substitution d'un rite originellement exécuté auquel se seraient substituées des pratiques magiques : la peau du *tékénou* évoquerait dès lors un embryon humain (enveloppe placentaire), et inscrirait la procédure dans un rite de renaissance. Au cours des siècles, le rite « se simplifie » (comme l'écrit Moret), et le sacrifice humain disparaît, au profit d'un rite symbolique. Qu'en est-il, au juste ? Rappelons que J.-G. Griffiths a montré que le rite du *tékénou* comprend effectivement un sacrifice, mais que celui-ci concerne plutôt un taureau ; l'objet *tékénou* (une sorte d'outre en peau plus ou moins informe, mais parfois partiellement anthropomorphisée) contient quant à lui probablement les résidus de l'embaumement[65] ; quant aux mises à mort de prisonniers (rien, toutefois, ne permet de les lier directement au *tékénou*), sans doute sont-elles envisageables très ponctuellement ; chez Montouherkhepesef il est plus vraisemblable d'imaginer qu'elles concernent un simulacre symbolique qu'une exécution réelle[66]. En effet, l'image des prisonniers liés et étranglés sous la figuration d'une forteresse[67] s'inscrit dans les figurations d'ennemis soumis, et ne commémore pas directement la mise en exécution d'un rite

qu'il compare à une représentation du pilier Djed copiée dans *Manners and Customs of the Ancient Egyptians* de J. G. Wilkinson (Londres 1878). Pour ce passage, cf. B. Díaz del Castillo, *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle-Espagne,* t. II, trad. D. Jourdanet, Paris 2003 (Maspero 1980[1]), p. 100-101.

61. N. De Garis Davies, *Five Theban Tombs*, Londres 1913, p. 1-19 (« The Tomb of Mentu-Her-Khepesh-Ef »).

62. *Ibid*., p. 16.

63. A. Moret, *Mystères égyptiens*, Paris 1923, p. 42 et s.

64. *Ibid*., p. 43. Notons que pour James G. Frazer, les victimes des sacrifices humains en Égypte (cf. Manéthon) représentaient en fait Osiris lui-même, le « dieu qui meurt ». Cf. J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, Paris 1983, p. 462.

65. E. Hornung, *L'esprit du temps des pharaons*, Paris 1996, p. 184-185 ; J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris 2003, p. 453. Cf. W. Helck, *s.v.* « Tekenu », *LÄ* VI (1986), col. 308-309.

66. J.-G. Griffiths, « The Tekenu, the Nubians and the Butic Burial », *Kush* 6 (1958), p. 106-120, ici p. 106-107.

67. N. De Garis Davies, *Five Theban Tombs*, pl. VIII ; la lecture précise du nom inscrit dans l'enceinte n'est pas certaine ; J.-G. Griffiths, « The Tekenu, the Nubians and the Butic Burial », p. 106-107, propose notamment de comprendre *Késhyou* en tant que nom de localité en Nubie.

punitif consistant à mettre à mort des vaincus. L'ensemble des scènes considérées par les égyptologues français (Maspero, Lefébure, Moret) relève des pratiques funéraires de la XVIII[e] dynastie, et concerne tout spécialement la région thébaine. Les figurations du dit *tékénou* (un mot qui résiste à une analyse définitive, mais qui signifie quelque chose comme « Celui/ce-qu'on-approche »), comme je viens de le rappeler, n'ont aucune connexion avec des mises à mort effectives ; celles-ci, comme dans le cas particulier de la tombe thébaine de Montouherkehephsef, ne sont pas avérées, mais l'on ne peut rejeter *a priori* la possibilité de l'existence de rites d'exécrations impliquant des mises à mort réelles, dont je dirai encore quelques mots plus bas.

Les imaginaires sacrifices « sémitiques » à Tanis

Ce qui faisait défaut à ces théories étaient les preuves archéologiques. Or, c'est précisément ce que Pierre Montet crut trouver, dans les années trente, lors de ses fouilles de Tanis, au prix d'une méprise complète[68]. Auteur d'une des plus extraordinaires découvertes de l'égyptologie – les tombes royales de Tanis –, Montet avait basé malheureusement toute son interprétation du site selon l'équation Avaris = Pi-Ramsès = Tanis, qui était fâcheusement erronée, tous ces sites proches demandant en fait d'être soigneusement distingués[69]. Or, Montet pensa avoir trouvé des sacrifices humains dans les fondations tanites : sacrifices qu'il interpréta comme des pratiques sémitiques importées, car, toujours selon lui, la pratique était courante dans le « pays de Canaan ». Jean Yoyotte[70] et Philippe Brissaud ont totalement démonté les bévues de Montet, qui avait considéré comme « sacrifices de fondation » ce qui n'était, en fait, que des inhumations tardives sans rapport avec les structures plus anciennes contre lesquels elles étaient appuyées[71]. La question tanite réglée, voyons à présent sur quelles autres « preuves » ou témoignages peut se construire le dossier du sacrifice humain égyptien.

Les « morts d'accompagnement »

Avant d'aller plus loin, il faut bien, encore une fois, se mettre d'accord sur l'objet de la discussion. Comme le rappelait à juste titre J.-P. Albert, le problème principal n'est même pas la question de savoir si des victimes humaines sont à dénombrer dans certains rites, mais bien de savoir ce que l'on appelle « sacrifice »[72]. Et à ce propos, tout se passe comme s'il était impossible de faire s'accorder deux orientations distinctes : (1) une conception « étroite » du sacrifice humain, posant que celui-ci est un acte s'adressant à une entité surnaturelle et impliquant donc un sacrifiant, un sacrifié (une victime humaine) et un tiers (auquel s'adresse le sacrifice) ; (2) une conception « élargie », admettant comme sacrifice humain tout ce qui relève aussi des « morts d'accompagnement » ou

68. En dernier lieu, P. Montet, *Les énigmes de Tanis*, Paris 1952, notamment p. 17-19.
69. Avaris = Tel el Dab'a ; Pi-Ramsès = Qantir ; Tanis = Sân el-Haggar.
70. « Héra d'Héliopolis », p. 35.
71. Ph. Brissaud, « Les prétendus sacrifices humains de Tanis », *CahTanis* 1 (1987), p. 129-144.
72. J.-P. Albert, B. Midant-reynes (éd.), *Le sacrifice humain*, p. 12.

des massacres de prisonniers, voire des exécutions judiciaires[73]. À cet égard, je pense de la même manière que J.-P. Albert, pour qui la notion de sacrifice – et qui plus est de sacrifice humain – est une catégorie qui pose problème. C'est-à-dire : elle ne nous permet pas de mieux comprendre les données que nous y attachons. Et le problème qui se pose ici en Égypte semble être analogue à ce que l'on dit à propos d'autres cultures, notamment celles du monde celtique ; en effet, différents chercheurs tendent à ne pas considérer les restes humains très nombreux attestés par l'archéologie des sanctuaires gaulois comme des « sacrifices humains », surtout parce que le modèle choisi pour leur définition d'un sacrifice ne permet pas de les y ranger. Quoi qu'il en soit, je n'ai pas ici l'espace de discuter de l'ensemble du dossier égyptien des « morts d'accompagnement », dont j'ai exposé les prémices, d'autant plus que je ne pense pas que cela soit nécessaire, étant donné que les récentes études font le point sur la question. Cependant, reprenons simplement, en mentionnant les axes principaux qui se dégagent de la problématique, les « pièces à conviction » versées au dossier. En premier lieu, les pratiques funéraires. Ces pratiques font connaître des enterrements multiples de contemporains que l'on nomme donc « morts d'accompagnement ». Cette pratique est décelable dans l'Égypte des dynasties archaïques et des époques prédynastiques. « L'affaire » avait été lancée par la découverte par Petrie de la nécropole prédynastique de Nagada, en Haute Égypte, où se manifestaient différentes marques de manipulations de cadavres, que l'on tenta de mettre en relation avec des éléments apportés par des textes postérieurs[74]. Car, si ces pratiques ne sont plus connues aux époques plus récentes, on a pu penser que le texte connu sous le nom d'« hymne cannibale », que l'on trouve dans les *Textes des Pyramides* (formule 273-274)[75] puis dans les *Textes des Sarcophages*, gardait traces (sous formes métaphoriques) de certaines pratiques de démembrement des cadavres[76], voire de mises à mort rituelles. Mais tracer un lien entre cet imaginaire de la « boucherie sacrificielle » et les pratiques plus anciennes est voué à l'échec. En ce qui concerne les mises à mort « d'accompagnement », relevons qu'à Adaïma des découvertes récentes relancent apparemment la question[77] ; mais, comme le pensent B. Midant-Reynes et É. Crubézy, tout se passe comme si la mise à mort rituelle d'une victime semble, dès le prédynastique, « une question sans réponse », voire d'emblée une réminiscence d'un rite

---

73. A. Testart, « Doit-on parler de sacrifice humain à propos des morts d'accompagnement », dans J.-P. Albert, B. Midant-Reynes (éd.), *Le sacrifice humain*, p. 34-57, pose une différence « radicale » entre « sacrifice et accompagnement ». Cette distinction découle pour partie d'une définition préétablie (et étroite) du sacrifice.

74. W. M. Flinders Petrie, *Naqada and Ballas. 1895*, Londres 1896. É. Crubézy, B. Midant-Reynes, dans *Le sacrifice humain*, p. 59.

75. Sur ce texte, cf. Chr. Eyre, *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*, Liverpool 2002.

76. Cf. G. Wainwright, dans W. M. Flinders Petrie, G. Wainwright, E. Mackay, *The Labyrinth. Gerzeh and Mazguneh*, Londres 1912 ("ERA" 18), p. 11-15. Sur les pratiques funéraires gerzéhenne cf. dernièrement A. Stevenson, *The Predynastic Egyptian Cemetery of El-Gerzeh: Social Identities and Mortuary Practices,* Louvain 2009 ("OLA" 186).

77. É. Crubézy et B. Midant-Reynes, « Les sacrifices humains à l'époque prédynastique. L'apport de la nécropole d'Adaïma », dans *Le sacrifice humain*, p. 58-80.

lointain, encore plus ancien, dont la signification exacte se serait perdue. Rien n'est plus délicat, en effet, pour un archéologue d'évaluer la finalité d'un geste qu'il observe sur le terrain, des traces qu'il observe sur un os ou des corps. Le matériel d'Adaïma montre que, vers 3500 av. J.-C (Nagada Ic), on pratique des mises à mort dans un contexte funéraire. En tout cas, on peut s'accorder sur l'existence de « mises à mort cérémonielles » durant la première dynastie, non pas seulement en contexte guerrier (nous en reparlerons ci-dessous), mais encore funéraire[78]. Elles concernent, dans le premier cas, des victimes représentant sûrement des forces hostiles. Aux époques ultérieures, les mises à mort en contexte funéraire disparaissent ; en revanche, dans un cadre répressif ou guerrier la question se pose encore, mais là, on comprendra que l'appréciation comme « sacrifice » de ces pratiques se discute, comme je viens de le rappeler. En dernier lieu, rappelons que des affaires comparables ont été étudiées dans le cadre de la culture méroïtique au Soudan, qui atteste notamment le massacre de prisonniers[79] et les morts d'accompagnement[80]. Dans ces cas, l'interprétation des données archéologiques ne peut être appuyée directement par d'autres sources.

3. Mises à mort virtuelles *versus* mises à mort réelles : le motif de l'anthropoctonie et du roi exécuteur

Configurations prédynastiques

Il ne fait aucun doute que l'Égypte ancienne, dès le prédynastique, promeut dans le cadre régalien un discours sur l'anéantissement de l'ennemi passant par la représentation de son anéantissement. Iconographiquement, la mise à mort d'êtres humains est un élément d'une symbolique où l'on voit convié aussi le monde de la chasse. Emblématiquement, la fameuse « palette de Narmer » (env. 3100 av. J.-C.)[81], le premier artefact où le souverain porte alternativement la couronne blanche de Haute Égypte et la couronne rouge de Basse Égypte, c'est-à-dire que l'autorité d'un seul roi s'exerce désormais simultanément sur la Vallée et le Delta, révèle des scènes de mises à mort. Mises à mort spectaculaires : des ennemis liés sont montrés décapités, la tête exposée entre les jambes, et probablement castrés, le phallus posé sur la tête[82]. Auparavant, dès la plus ancienne peinture connue en Égypte (la « tombe peinte » n° 100

78. M. Baud, M. Etienne, « Le vanneau et le couteau. Un rituel monarchique sacrificiel dans l'Égypte de la Ire dynastie », dans *Le sacrifice humain*, p. 96-121, et B. Menu, « Mise à mort cérémonielle et prélèvements royaux sour la Ire dynastie (Narmer-Den) », dans *Le sacrifice humain*, p. 122-135. Cf. H. Junker, *Gîza XII*, Vienne 1955 (« Das Problem der Menschenopfer bei der Königsbegräbnissen der 1. Dynastie »), p. 6-12.

79. P. Lenoble, « Le "sacrifice humain" des funérailles impériales de Méroé : un massacre de prisonniers », dans *Le sacrifice humain*, p. 164-179.

80. J. Van Dijk, « Retainer Sacrifice in Egypt and Nubia », dans *The Strange World of Human Sacrifice*, p. 135-156.

81. Musée du Caire, CG n° 14716 ; objet abondamment commenté, cf. B. Midant-Reynes, *Aux origines de l'Égypte,* Paris 2003, p. 355-357.

82. W. V. Davies, R. F. Friedman, « The Narmer Palette: An Overlooked Detail », dans M. Eldamaty, M. Trad (éd.), *Egyptian Museum Collections around the World,* vol. I, Le Caire 2002, p. 342-246.

d'Hiérakonpolis)[83], s'observe le motif du massacre de l'ennemi, qui sera encore d'actualité à l'époque romaine, et dont nous avons déjà parlé. Les thématiques qui y sont impliquées (chasse, domination de l'ennemi, attitude « héroïque », présence du « maître des animaux », défilé d'animaux, prêtres vêtus de peaux animales, etc.) seront ensuite attestées aussi à l'époque dynastique, mais relèvent d'abord dans ce cadre précis d'une « mythologie hiérakonpolitaine »[84] à laquelle nous n'avons évidemment pas réellement accès, liée à un système régalien qui diffère probablement sensiblement de celui des dynasties ultérieures. Nous avons vu qu'à la première dynastie, des mises à mort effectives semblent bien être attestées en contexte régalien et funéraire. Mais l'on constate ensuite que ces pratiques, à l'issue de la I^re^ dynastie, cessent : on a pu évoquer « une crise du rite[85] ». Nonobstant, le motif du roi dominateur et massacreur demeure un élément fort de l'affichage de la puissance du pouvoir central ; dans l'iconographie, le motif de la « chasse à l'homme » s'allie à celle des bêtes et des fauves[86]. En ce qui concerne la représentation du « massacre des ennemis », on a montré bien entendu tout ce que cette scène pouvait avoir de virtuel et d'intemporel[87]. Ou encore que la représentation du geste menaçant du roi le montre elliptiquement en instance de frapper, en l'absence du « coup décisif », toujours masqué[88]. Mais que le massacre soit habituellement symbolique n'implique pas forcément qu'il le soit toujours[89].

L'envoûtement

Les pratiques dites « d'envoûtement » comprennent essentiellement l'anéantissement de figurines d'ennemis lors de rites apotropaïques. On peut considérer que ces rites sont des formes « atténuées » – c'est-à-dire virtuelles ou symboliques – de pratiques bien plus rares, voire exceptionnelles, mais pourtant qui semblent avoir été parfois accomplies : en l'occurrence la mise à mort cérémonielle d'un prisonnier dans un rite magique ou guerrier. Que ces derniers rites doivent être considérés comme des sacrifices humains ou non n'est pas, comme je l'ai déjà laissé entendre, susceptible de mieux nous les faire comprendre. Il s'agit d'une forme d'anthropoctonie ritualisée, et c'est ce point-là qui demande

---

83. J. E. Quibell, F. W. Green, *Hierakonpolis II*, Londres 1902 ("ERA" 5) ; cette tombe est considérée actuellement comme étant détruite. Cf. B. Midant-Reynes, Au*x origines de l'Égypte*. Cette unique représentation peinte prédynastique a été très souvent commentée, cf. surtout H. Case et J. Crowfoot Payne, « Tomb 100: the Decorated Tomb at Hierakonpolis », *JEA* 48 (1962), p. 5-18 ; pour la scène du « massacre », cf. p. 13 ; J. Crowfoot Payne, « Tomb 100: The Decorated Tomb at Hierakonpolis Confirmed », *JEA* 59 (1973), p. 31-35.

84. B. Midant-Reynes, *Aux origines de l'Égypte*, p. 336.

85. É. Crubézy, B. Midant-Reynes, dans *Le sacrifice humain*, p. 72.

86. H. Junker, « Die Feinde auf dem Sockel des Chasechem-Statuen und die Darstelleung von geopferten Tieren », *MDAIK* 29 (1955), p. 162-175.

87. Pour l'anéantissement des ennemis comme « image intemporelle », cf. E. Hornung, *L'esprit du temps des pharaons*, Paris 1996, chapitre IX (« L'histoire comme célébration », p. 147-163).

88. W. Davies, *Masking the Blow. The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*, Berkeley – Los Angeles 1992, p. 161-200, sur la palette de Narmer.

89. Question que se pose, par exemple, E. Winter, *Untersuchungen zu den ägyptischer Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit*, Vienne 1968, p. 3.

d'être pris en considération. Mais, habituellement, le rite d'exécration à l'égyptienne ne tue personne : il prévoit néanmoins la fabrication de statuettes, de figurines plus ou moins grossières, censées représenter l'ennemi, étrangers ou Égyptiens révoltés[90] voués à la destruction. On écrit aussi des imprécations sur des bols, brisés ensuite. Toutefois, l'archéologie a révélé au moins un unique cas d'exécution rituelle[91] : un crâne décapité, posé sur une coupelle, associé à un dépôt de vases inscrits de textes d'envoûtement, trouvé au Soudan, à Mirgissa, non loin d'une forteresse militaire égyptienne. Les preuves de mises à mort dans le cadre de procédure magique de cet ordre sont donc exceptionnelles. En revanche, celles de l'exécution cérémonielle des ennemis vaincus, d'une part, et des criminels, d'autre part, sont un peu mieux attestées. En ce qui concerne ces derniers, on aurait tort, à mon avis, de les exclure de l'analyse des « mises à mort cérémonielles » sous prétexte qu'elles appartiendraient au domaine juridique plutôt que religieux : cette distinction n'a pas de sens en Égypte. Et finalement, elle n'a pas de sens anthropologiquement parlant, si l'on veut comprendre fondamentalement ce qu'est l'anthropoctonie dans une culture donnée. C'est effectivement cette position que je souhaite défendre.

Exécutions cérémonielles

En premier lieu, il y a donc le cas des exécutions de criminels, sur lesquels je ne vais pas m'étendre[92]. Cependant, j'aimerais souligner que leur destin, qui passe notamment par le pilori[93], les associe dans la pensée religieuse aux destinées des dieux honnis. Le dieu Seth est lui aussi puni par des liens[94], menacé du feu ou du couteau. La punition extrême de Seth est plusieurs fois détaillée dans des compositions religieuses : s'il avait lui-même tué et découpé Osiris, Seth sera à son tour lourdement puni : découpé lui aussi, écorché[95], brûlé[96]. Les figurines qui le représentent dans des rites d'exécration

90. G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire*, Bruxelles 1940 ; id., *Cinq figurines d'envoûtement,* Le Caire 1987 ("Bibliothèque d'étude" 101).

91. A. Vila, « Un dépôt de textes d'envoûtement au Moyen Empire », *Journal des Savants* (1963), p. 135-160 ; id., « Un rituel d'envoûtement au Moyen Empire », dans *L'homme d'hier et d'aujourd'hui. Recueil d'études en l'honneur de André Leroi-Gourhan*, Paris 1973, p. 625-639 ; Y. Koenig, « Les textes d'envoûtement de Mirgissa », *RdE* 41 (1990), p. 101-117 ; cf. M. Etienne, *Héka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, Paris 2000, p. 45.

92. D. Lorton, « The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom », *JESHO* 20 (1970), p. 2-64 ; H. Willems, « Crime, Cult and Capital Punishment (Mo'alla Inscription 8) », *JEA* 76 (1990), p. 27-54 ; L. Bazin, « Enquête sur les lieux d'exécution dans l'Égypte ancienne », *Égypte, Afrique & Orient* 35 (2004), p. 31-40.

93. N. Beaux, « Ennemis étrangers et malfaiteurs Égyptiens. La signification du châtiment au pilori », *BIFAO* 91 (1991), p. 33-53.

94. Par exemple : Ph. Derchain, « À propos d'une stèle magique du Musée Kestner à Hanovre », *RdE* 16 (1964), p. 19-23.

95. Ainsi dans le texte remarquable du papyrus Jumilhac (X.10 et s.), un véritable « rite sacrificiel » est accompli à son encontre : Seth est lié, brûlé et écorché. Sa peau, marquée par le fer d'Anubis, sera la peau (de panthère) du prêtre-*sem* (dont le nom est réinterprété comme signifiant « Seth est là » : *st jm*) ; cf. J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, Paris 1960, p. 114.

96. Sur Seth, cf. H. Te Velde, *Seth. God of Confusion*, Leyde 1977.

connaissent ce traitement. Par ailleurs, les compositions funéraires révélant les supplices que l'Au-delà réserve aux mauvais[97] – ainsi l'exécution des « damnés » qui y est si souvent représentée – témoignent aussi de ce que signifie, au juste, en Égypte, le fait de brûler[98] ou de couper en morceaux une victime humaine. Il y a en Égypte tout un discours sur la découpe des corps, laquelle passe par des configurations théologiques fort différentes. En outre, la présence symbolique de l'ennemi vaincu est nécessaire à différents rituels, concernant l'exercice de la royauté, et aussi le culte divin. Cette présence symbolique peut être assurée par des figurines, jetées au feu (voir ci-dessous) ou alors représentant le vaincu, lié, humilié[99]. Examinons à présent quelques exemples où, dans le cadre des actes cérémoniels prévus dans l'exercice de la royauté, il est fait allusion à une mise à mort d'ennemis. Le dit « rituel archaïque de fondation des temples » est attesté dans deux inscriptions de la XVIII[e] dynastie : une inscription du temple de Thoutmosis III à Medinet Habou et une version parallèle d'Amenhotep III à Louqsor[100] ; ce texte (et particulièrement ce passage) pose plusieurs problèmes, tant de vocabulaire que de compréhension générale[101].

> (col. 8, M.H.) Puisse prospérer là le sanctuaire, qui (se trouve) en avant des deux lacs[102], de l'Horus « Taureau-puissant-qui-paraît-dans-Thèbes » ; la massue-*hedj* (?)[103] (est brandie) devant Horus « Au-bras-levé » (*Djéser-â*)[104], alors qu'il équipe sa barque avec des *Iountiou* (9) de Nubie, des *Mentiou* d'Asie, et des chefs du

97. J. Zandee, *Death as an Ennemy According to Ancient Egyptian Tradition*, Leyde 1960 ("Studies in the History of Religions", Suppl. *Numen* 5).

98. A. Leahy, « Death by Fire in Ancien Egypt », *JESHO* 27 (1984), p. 199-206.

99. Par exemple : M. Verner, « Les statuettes de prisonniers en bois d'Abousir », *RdE* 36 (1985), p. 145-152.

100. P. Barguet, « Le rituel archaïque de fondation des temples de Medinet-Habou et de Louxor », *RdE* 9 (1952), p. 1-22. Barguet, sur la base de plusieurs graphies ou tournures archaïsantes, pense que la rédaction initiale date de l'Ancien Empire. En revanche, la théologie d'Amon qu'on y lit dans le passage hymnique est bien celle de la XVIII[e] dynastie (considéré comme un *addendum* par Barguet).

101. Pour le passage qui suit, cf. P. Barguet, « Le rituel archaïque de fondation des temples », p. 13-14, et S. Abd el-Azim El-Adly, « Das Gründungs- und Weiheritual des Ägyptischen Tempels von der frühgeschichtlichen Zeit bis zum Ende des Neuen Reiches » (thèse), Eberhard-Karls-Universität, Tübingen 1981, p. 122-142, (p. 124 pour l'extrait en question).

102. P. Barguet, « Le rituel archaïque de fondation des temples », p. 13 : « la pièce de choix des tissages » ; mais cf. El-Adly, « Das Gründungs- und Weiheritual », p. 134 n. 44.

103. P. Barguet, « Le rituel archaïque de fondation des temples », p. 13 et note 5 lit « la bandelette blanche » (*nmns / menekhet hedj*) ; mais on peut supposer, avec El-Adly, « Das Gründungs- und Weiheritual », p. 134 n. 45 (dont je suis ici l'interprétation, cf. aussi n. 25 et 26, p. 129-130), qu'il faut plutôt lire dans ce cas une référence à l'arme royale, la massue-*hedj* (*Wb* II, 206.10-13) que le roi empoigne dans le rite de massacre.

104. Le nom signale une entité protectrice ; cf. P. Barguet, « Le rituel archaïque de fondation des temples », p. 19-20 ; Chr. Leitz *et al*., *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen,* t. VII, Louvain 2002 ("OLA" 116), p. 654-655 (p. 18). Barguet (qui interprète cette entité comme un Horus libyen) la rapproche également de *Neb-Djéser-â*, divinité faucon liée à Djêmé, connue dans deux attestations à Karnak, cf. Chr. Leitz, *LGG* III, p. 798-799 : voir R. Parker – J. Leclant – J.-Cl. Goyon, *The Edifice of Taharaqa by the Sacred Lake of Karnak*, Londres 1979, pl. 22 et

> *Tjehenou* – que tu les abats en tête des jardins qui sont dans ces domaines, (après) que tu t'es emparé de sa pointe-*seped* (?)[105] à son front (10) […].
>
> Selon Barguet :
>
> il faut rapprocher ce passage de notre texte de la scène si courante figurant le roi en train de massacrer un groupe d'ennemis […]. Ce sacrifice rituel est, en principe, représenté sur le pylône des temples, plus spécialement sur sa face d'entrée : il avait donc lieu à l'extérieur du temple, et notre texte précise que la scène se déroulait dans les jardins entourant le temple, à l'intérieur de l'enceinte […] [ce sacrifice a] pu avoir lieu réellement, à l'origine, puis le fait de le représenter sur les pylônes du temple fut suffisant par lui-même[106].

Que faut-il en penser ? L'association entre la barque « équipée » avec les peuplades traditionnellement ennemies (Nubiens, Asiates, Libyens), la mention d'un « massacre » situé, semble-t-il, dans une espace jouxtant le temple proprement dit, celle d'un Horus belliqueux (« Au-bras-levé »), oriente effectivement vers une transposition du thème du « massacre des ennemis », motif iconographique qui agit par virtualité symbolique. En effet, l'exécution cérémonielle, ou « massacre des ennemis », est déclinée sur de multiples supports, notamment au Nouvel Empire, qui en fait un très large usage ; la scène sur le pylône (mais pas seulement) des temples en est la plus marquante concrétisation[107]. Sur le pylône, la scène est en quelque sorte projetée hors du temple[108]. Mais cette virtualité peut, dans des circonstances précises, s'incarner dans les cérémonies de l'exercice du pouvoir. Ainsi, toujours à la XVIII^e^ dynastie, une inscription d'Amenhotep II, nous introduit également à une évocation de la puissance royale, associée dans ce cas à une performance punitive clairement revendiquée. Il s'agit d'une inscription à Amada, en Nubie, commémorant la campagne victorieuse de l'an 3 en Syrie[109] :

p. 54 (30) et p. 50 n. 17 ; également dans la chapelle d'Osiris Héqa-Djet, cf. G. Legrain, « Le temple et les chapelles d'Osiris à Karnak », *RecTrav* 22 (1900), p. 126-136, ici p. 133.

105. Il pourrait s'agir d'une parure de tête ou de couronne divine (laquelle n'est pas autrement connue semble-t-il), comme le suggère P. Barguet, « le rituel archaïque de fondation des temples », n. 6, p. 14. Pour l'amulette *seped*, cf. R. Hanning, *Ägyptisches Wörterbuch II. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*, Mainz 2006, p. 2184. Cf. en outre, I. Schumacher, *Der Gott Sopdu. Der Herr der Fremdländer,* Freiburg – Göttingen 1988 ("OBO" 79), p. 8-11.

106. P. Barguet, « Le rituel archaïque de fondation des temples », p. 14, n. 4.

107. E. Swan Hall, *The Pharaoh Smites his Enemies* ; le motif apparaît sur des stèles : A. R. Schulman, *Ceremonial Execution and Public Reward*, Freiburg – Göttingen 1988 ("OBO" 75).

108. Cette tournure utilisée dans les textes de Medinet Habou et de Louqsor, litt. : « en tête des jardins », *m tep hesepout*, signale sans doute un espace extérieur au temple proprement dit, mais encore dans l'enceinte.

109. Le texte est connu en deux copies : une version est gravée dans le temple d'Amenhotep II à Amada ; l'autre, une stèle conservée au Caire, vient probablement d'Éléphantine ; voir H. Gauthier, *Le temple d'Amada,* Le Caire 1913, p. 20-23 et pl. X ; pour la stèle provenant d'Éléphantine et conservée au Caire (CG n° 34019), cf. P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire*, Le Caire 1909, p 38-40 ; des fragments sont aussi conservés à Vienne (Vienne AS 5909). Voir note suivante.

> […] C'est avec la joie de (son) père Amon que Sa Majesté est revenue (en Égypte), après avoir massacré (*séma*) les sept chefs, avec sa propre massue, qui étaient dans la région de Takhsy, les ayant (ensuite) placés la tête en bas [*sekhed*] à la proue de la barque-faucon de Sa Majesté, dont le nom est « Âakheperou-Rê établit les Deux Terres ». Alors, six de ces ennemis furent pendus en face des murailles de Ouaset [Thèbes], et de même en ce qui concerne les mains. Quant à l'autre ennemi, il fut ramené jusqu'en Nubie et il fut pendu aux murailles de Napata[110].

La lecture de ce texte révèle une pratique judiciaire autant que « religieuse », au sein de laquelle le corps de l'ennemi vaincu est manipulé, exhibé et mutilé. Ce type de suprême châtiment réservé aux chefs vaincus, considérés comme des rebelles bien plus que comme des adversaires respectables, est une réalité de l'exercice du pouvoir absolu du pharaon. On en trouve encore des attestations aux époques plus récentes[111]. Il s'agit certainement d'une mise en scène publique, d'une performance rituelle, exécutée par le roi en personne. Il n'est pas impossible, du reste, que cet événement précis ait fait l'objet d'une représentation iconographique de circonstance[112]. Le corps de l'ennemi vaincu sert de trophée. Sa main tranchée est exposée[113]. On remarquera qu'il est fait mention de la suspension du corps-trophée à la barque : il s'agit d'un motif connu aussi dans l'iconographie[114], et attesté déjà auparavant (notons aussi les figurations de la scène de « massacre des ennemis » dans des kiosques figurés sur les barques[115]) ; en effet, de retour de sa campagne nubienne, Thoutmosis I^{er} aurait lui aussi exhibé un guerrier ennemi, suspendu la tête en bas à la proue de sa barque[116]. Ces éléments incitent à penser que la virtualité symbolique peut, à l'occasion, s'incarner en une démonstration triomphale, un *exemplum*

---

110. Ch. Kuentz, *Deux stèles d'Aménophis II (stèles d'Amada et d'Éléphantine),* Le Caire 1925 ("Bibliothèque d'Étude" 10), p. 19-20 ; cf. W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Berlin 1984, p. 1297.1-15 ; voir P. Der Manuelian, *Studies in the Reign of Amenophis II*, Hildesheim 1987 ("HÄB" 26), p. 47-56 ; également : A. Klug, *Königliche Stelen in der Zeit von Ahmose bis Amneophis III, Monumenta Aegyptiaca* VIII, Turnhout 2005, p. 278-292. La région de Takhésy n'est pas clairement identifiée, mais sa localisation doit être en Syrie.

111. A. Petigny, « Le châtiment des rois rebelles à Memphis dans la seconde moitié du I^{er} millénaire av. J.-C. », dans L. Bareš, F. Coppens, K. Smoláriková (éd.), *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE*, Prague 2010, p. 343-353.

112. A. H. Zayed, « Une représentation inédite des campagnes d'Aménophis II », P. Posener-Kriéger (dir.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar,* Le Caire 1985 ("Bibliothèque d'Étude" 97/1), p. 5-17. P. Der Manuelian, *Studies in the Reign of Amenophis II,* p. 80-81, demeure prudent sur le rapprochement, sans le nier formellement.

113. Sur la mutilation de la main, cf. J. Galan, « Mutilation of Pharaoh's Ennemies », dans Z. Hawass (éd.), *Egyptian Museum Collections around the World* I, Le Caire 2002, p. 441-450.

114. S. Schott, « Ein ungewöhnliches Symbol des Triumphes über Feindes Aegyptens », *JNES* 14 (1955), p. 96-99 ; L. Robert, « Notes sur un curieux relief du III^{e} pylône du temple d'Amon-Rê à Karnak », *Cercle lyonnais d'égyptologie Victor Loret, Bulletin* 6 (1992), p. 61-78.

115. Par exemple : *Reliefs and Inscriptions at Karnak II, Ramses III's Temple within the Great Inclosure of Amun (II) and Ramses III's Temple in the Precint of Mut*, Chicago 1936 ("OIP" 35), pl. 88. Cf. E. Swan Hall, *The Pharaoh Smites his Enemies*, fig. 82.

116. Inscription d'Ahmès fils de Ibana à El-Kab ; cf. K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie (Urk. IV),* Leipzig 1906, p. 9. 5-6 : « […] ce vil Nubien fut (placé) la tête en bas (*sekhed*) à la

du pouvoir royal et de la victoire militaire. Amenhotep II, guerrier accompli (c'est du moins l'image qu'il donne de lui au travers de la représentation de ses exploits d'archer ou de cavalier) aurait même pu avoir des penchants particuliers pour une certaine cruauté, qui sait[117] ? Cela posé, il est difficile de se rendre compte de la réalité des performances de ce genre, fussent-elles communes ou exceptionnelles. En analysant le corpus des stèles du Nouvel Empire où le motif du « massacre de l'ennemi » était représenté, Alan Schulman avait proposé de voir dans ces artefacts des stèles commémoratives de cérémonies lors desquelles la remise de récompense guerrière était associée possiblement à des exécutions publiques de prisonniers[118]. Cela demeure une hypothèse, comme l'a souligné récemment H. Te Velde (qui y oppose l'absence de textes confirmant la pratique)[119]. En tout état de cause, ces stèles représentent des scènes notamment propres aux pylônes, lieu de convergence de la dévotion populaire, si bien que l'on peut penser que ces stèles fonctionnent comme des « miniatures » de ce lieu bien attesté de « l'écoute des prières » : l'image du massacre étant comprise dès lors comme l'illustration de la puissance agissante que l'on veut se rendre propice[120]. D'un autre côté, on ne peut nier qu'au Nouvel Empire de nombreuses scènes montrent qu'en contexte guerrier la mutilation se pratique largement : des scribes attentifs font le compte des mains coupées entassées, des pénis sectionnés et jetés en tas[121]. La mutilation des ennemis n'est pas qu'une comptabilité pour connaître le nombre de victimes ; elle participe aussi d'un système – que l'on jugera cruel (mutilations effectuées sur le champ de bataille et pas forcément sur des cadavres) – en tout cas punitif et humiliant. Dans ce cadre, l'exhibition de la tête de l'ennemi (qui n'est pas représentée forcément comme étant décapitée, mais qui peut être mise en emphase de façon caricaturale) dénote aussi d'intentions humiliantes[122].

Dans ce système de pouvoir, c'est le roi qui est l'exécuteur modèle, ou plutôt : suprême. À ce propos, on trouve souvent mention dans la littérature

proue de la barque-faucon de Sa Majesté. (Puis) ils touchèrent terre à *Ipet-sout* (Karnak) ». La phraséologie est très proche de celle utilisée par Amenhotep II (cf. ci-dessus).

117. P. Der Manuelian, *Studies in the Reign of Amenophis II*, p. 53.

118. Cf. A. R. Schulman, *Ceremonial Execution*.

119. Cf. H. Te Velde, « Human Sacrifice », p. 133-134.

120. D. Devauchelle, « Un archétype de relief cultuel en Égypte ancienne », *BSFE* 131 (1994), p. 38-60.

121. Ainsi : *Later Historical Records of Ramses III, Medinet Habu II*, *The Epigraphic Survey*, Chicago 1932 (*OIP* IX), pl. 75.

122. Voir par exemple la rangée de têtes d'ennemis sculptées sous la « fenêtre d'apparition » du roi dans le temple funéraire de Ramsès III à Medinet Habou, U. Hölscher, « Erscheinungsfenster und Erscheinungsbalkon im königlichen Palast », *ZÄS* 67 (1931), p. 43-51 ; *MH* II, pl. 111 ; cf. R. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago 1993 ("SAOC" 54), p. 125, fig. 11a p. 133. Également, frises de têtes d'ennemis sur le Migdol, cf. G. Cavillier, *Migdol. Ricerche su modelli di architettura militare di età ramesside (Medinet Habu),* Oxford 2008 ("BAR International Series"), p. 48. Cf., comme usage monumental de la frise de têtes d'ennemis, P. Montet, « Les fouilles de Tanis en 1933 et 1934 », *Kêmi* 5 (1935-1937), p. 1-18, ici p. 6-8, et pl. II à VI. Sur le motif du visage de l'ennemi, Y. Volokhine, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne,* Genève 2000 ("CSEG" 6), p. 41-46.

égyptologique d'un épisode censé illustrer la cruauté du roi, opposée à la bonté d'un magicien ; ce dernier opterait pour la non-exécution de la peine de mort, signe d'une répugnance égyptienne face à la mise à mort[123] ; on trouve cette petite histoire dans un passage du papyrus Westcar (qui remonte à la XII^e^ dynastie), dans lequel le magicien Djédi est convié à montrer ses prodiges au roi Khéops (IV^e^ dynastie), lequel le met en l'épreuve :

> […] Puis Sa Majesté demanda :
> – Est-ce vrai, ce qu'on raconte, que tu sais remettre en place une tête coupée ?
> Djédi répondit :
> – Oui, je le sais, souverain (puisses-tu vivre, être en bonne santé, et être fort !), mon maître !
> Par conséquent, Khéops dit :
> – Faites-moi amener le prisonnier qui se trouve dans la prison, une fois sa peine exécutée !
> Mais Djédi dit :
> – Mais pas pour un humain, souverain (puisses-tu vivre, être en bonne santé, et être fort !), mon maître ! Vois ! Il n'a pas été ordonné de faire une telle chose pour le « noble troupeau » !
> Alors on lui apporta une oie et sa tête fut tranchée [*ensuite, Djédi, parvient grâce à une formule magique à recoller la tête et à faire vivre à nouveau le volatile ; il fait de même, enfin, avec un bœuf*][124].

Or, comme l'a montré Philippe Derchain « ce que l'on ne peut faire n'est pas de couper la tête d'un condamné, mais c'est de la lui recoller ! »[125]. On aurait donc peine à voir là un acte humaniste ; le sage magicien ne proteste pas contre la décapitation, mais bien contre le fait de ressusciter un mort.

Échos chrétiens

Serge Sauneron avait attiré l'attention sur un remarquable texte du synaxaire copte (version en arabe). Un passage évoque un rite de « sacrifice humain » attribué aux habitants de la région de Sohag, en Haute Égypte :

> Il y avait là une idole, qui tenait en main un bassin de cuivre de la capacité d'un ardeb comme mesure. Les prêtres des idoles célébraient le 18 Babéh [3 décembre] une fête en l'honneur de cette image ; un peuple innombrable s'y assemblait de tous côtés, et y amenait des enfants dont l'âge était de douze ans et au-dessous, au nombre de douze. Les prêtres les égorgeaient sur ce bassin et célébraient la fête. Si au matin ils ne trouvaient rien de ce sang, ils s'en réjouissaient et disaient que leur dieu avait accepté leurs sacrifices ; ils prenaient aussitôt les corps des enfants, les enterraient, et chacun revenait dans

123. Par exemple : C. Chadefaud, « Mise à mort sacrée dans l'Égypte ancienne », dans *Sacrifices humains et meurtres rituels, Notre Histoire* 61 (n° spécial) (1989), p. 19-21 (ici : p. 19).

124. P. Berlin 3033, 8.10-20 ; voir pour le texte A. M. Blackman, W. V. Davies, *The Story of King Kheops and the Magicians*, Reading 1988 ; traduction : cf. P. Grandet, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris 1998, p. 73-74.

125. Ph. Derchain, « La clémence de Khéops déjouée », *BSEG* 20 (1996), p. 17-18.

> sa demeure avec joie, disant que leur dieu leur accordait de bonnes récoltes cette année […][126].

De façon évidente, ce texte horrifique procède de cette littérature d'accusation de « crime rituel » bien connue dans le cadre du christianisme, en Égypte[127] ou ailleurs[128]. Mais il ne s'agirait pas, pour Serge Sauneron, « d'une pure invention sans fondement matériel ». En effet, il y a ici quelques points de détails qui, comme le propose Serge Sauneron, offrent une possibilité d'accrochage avec des pratiques pharaoniques, en l'occurrence des images mal comprises, une lecture erronée qui serait donc à la genèse de la rumeur. En effet, d'une part ce « bassin » servant à l'égorgement pourrait renvoyer à une image qui est connue notamment dans l'iconographie et les textes des temples ptolémaïques[129] : devant le dieu, l'officiant menace de son couteau des représentations d'ennemis, lesquels sont liés et placés dans un chaudron. On peut penser que ce bassin est de même nature que ce chaudron enflammé servant à recueillir les figurines d'ennemis séthiens (en cire) qui y sont jetées lors de rites apotropaïques[130], et dont le « rituel pour abattre Seth et ses alliés » donne une bonne idée :

> Rituel pour abattre Seth et ses alliés que l'on accomplit dans le temple d'Osiris Khenty-Imenet, le grand dieu maître d'Abydos, quotidiennement ; de même dans tous les temples. On apporte une figurine de Seth en cire rouge, sur la poitrine de laquelle est gravé le nom, en disant « Seth, le mauvais » ; puis écrire sur une feuille de papyrus neuf avec une couleur fraîche ; ou [apporter une statuette]

---

126. Extrait du synaxaire arabe-jacobite, texte édité et traduit par R. Basset, dans R. Graffin, F. Nau (éd.), *Patrologie Orientale* t. III, Paris 1909, p. 391-392 ; traduction légèrement remaniée chez Serge Sauneron ; cf. S. Sauneron, *Villes et légendes d'Égypte (2e édition),* Le Caire 1983, p. 160-164 (= « Le chaudron de Sohag : comment naît une légende », *BIFAO* 69 (1971), p. 53-58). Deux saints locaux vont, par leurs prières, contrarier le miracle (le sang ne disparaît plus), provoquant la colère des habitants et des prêtres, qui s'en plaignent à l'Empereur Diotlécien en visite. Les saints seront finalement décapités ; l'eau dans laquelle les soldats exécuteurs de la sentence lavèrent leurs épées sanguinolentes devient alors miraculeuse.

127. S. Aufrère, « L'Égypte traditionnelle, ses démons, vus par les premiers Chrétiens », dans *Actes des sixième et septième journées d'études coptes, (Limoges-Neuchâtel),* Louvain 1999 ("Études coptes" 5), p. 63-92 ; spécialement p. 75, 80-81, sur le texte du synaxaire.

128. D. Frankfurter, *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*, Princeton – Oxford 2006.

129. H. Junker, « Die Schlacht- und Brandopfer im Tempelkult der Spätzeit », *ZÄS* 48 (1910), p. 69-77. Notons que Junker avait soutenu dans cet article (p. 70) qu'à Philae la cérémonie ancienne et virtuelle du « massacre des ennemis » s'était peut être muée en réels « sacrifices humains » (Menschenopfer) perpétrés par les sauvages Blemmyes sous le règne de Diotlécien, en s'appuyant sur un texte de Procope dans le *De Bello Persico* I, 19 : « […] les Blemmyes ont aussi coutume de sacrifier (*thuein*) des êtres humains au Soleil », cf. pour ce passage, A. Bernand, *Les inscriptions grecques de Philae*, t. I, Paris 1969, p. 20-21. Sur Philae (et les Blemmyes), cf. en dernier lieu J. H. F. Dijkstra, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation,* Louvain 2008 ("OLA" 173) et I. Rutherford, « Island of the Extremity: Space, language and Power in the Pilgrimage Tradition of Philae », dans D. Frankfurter (éd.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leyde 1998 ("Religions in the Graeco-Roman World" 134), p. 229-256 (ici, p. 234-235).

130. A. Grimm, « Fein-Bilder und Bilderverbrennung », *VarAeg* 4 (1988), p. 207-213.

> en bois d'acacias ou en bois-*héma*. Lier la figurine (de Seth) avec une corde [en cuir] de taureau rouge. Prononcer sur elle [= la figurine] les paroles ; cracher quatre fois sur elle ; prononcer sur elle les paroles ; la frapper avec une lance ; prononcer sur elle les paroles ; la percer avec un couteau ; prononcer sur elle les paroles ; la jeter au feu ; prononcer sur elle les paroles ; cracher [encore] sur elle dans le feu, de nombreuses fois ; prononcer sur elle les paroles[131].

Dans l'iconographie ptolémaïque, le motif du chaudron enflammé dans lequel des ennemis sont jetés est connu, notamment par une scène figurant sur la « porte de Montou » à Karnak, que Sauneron avait signalée à ce propos[132]. Là, le roi (Ptolémée III Évergète) se tient devant « Min-qui-massacre-ses-ennemis », et brandit ses armes (lance, massue, hache, épée) au-dessus du chaudron : « j'ai découpé leurs chairs à l'aide de ton tranchoir, que j'ai rôties dans ton brasier, au début de l'année, à la néoménie, de sorte que leur graisse monte vers les cieux[133] ». Assurément, les représentations d'ennemis humains des dieux et de l'Égypte mis à mort dans les scènes des temples ptolémaïques n'impliquent pas la performance effective. Du reste, l'archéologie n'apporte aucun élément concluant ; le rare cas « d'autel » qui aurait pu servir à un « sacrifice humain » (selon son inventeur)[134] est très certainement un socle pour un monument apotropaïque[135] ; lequel prévoit certes dans son programme égorgement et crémation d'oies, de veaux, et d'hommes. L'association (signifiante) des ennemis humains et des animaux s'inscrit dans un vieux programme égyptien[136]. À l'instar du « pylône miniature » de Tôd[137], on peut penser que cet objet a fonctionné dans des rites impliquant virtuellement la mise à mort des ennemis ou des révoltés. On ne peut cependant infirmer formellement que quelque criminel ou autre condamné n'ait jamais été, à l'occasion, impliqué dans une performance réelle de ce type de procédure. Quoi qu'il en soit, selon le principe de virtualité qui préside à l'exercice rituel égyptien, cette performance n'est pas nécessaire pour le succès de la procédure. Pour revenir au cas de Sohag, Sauneron supposait que la personnalité du dieu local a dû peser sur la genèse de la légende copte :

---

131. S. Schott, *Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth, Urk. VI. Mythologischen Inhalts*, Leipzig 1929, B 39-48 ; cf. en dernier lieu V. Altmann, *Die Kultfrevel des Seth. Die Gefärdhung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI),* Wiesbaden 2010 ("Studien zur spätägyptischen Religion" 1).

132. Voir désormais S. Aufrère, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-nord,* Le Caire 2000 ("MIFAO" 117), p. 271-233, pl. 44 et 45.

133. S. Aufrère, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 274.

134. A. E. Weigall, « A Report on Some Objects recently found in sebakh and other diggings », *ASAE* 8 (1908), p. 29-50 (ici p. 44-46 : « Altar for Human Sacrifice, from Edfu ») ; interprétation très rapidement infirmée, mais pour une interprétation elle aussi contestable : cf. G. Jéquier, « Un soi-disant autel à sacrifice humain », *Sphinx* 14 (1910-1911), p. 178-181, qui voyait là un socle d'une statue lié au culte funéraire.

135. J. Yoyotte, « Héra d'Héliopolis », p. 37-38.

136. J. Leclant, « La "mascarade" des bœufs gras et le triomphe de l'Égypte », *MDAIK* 14 (1956), p. 128-145.

137. F. Bisson de la Roque, « Notes sur le dieu Montou », *BIFAO* 40 (1941), p. 1-49, ici, p. 36-42.

« Horus-qui-tient-les-liens »[138] assume en effet une forme de dieu punisseur, bénéficiaire du rite de massacre selon plusieurs sources ptolémaïques[139]. Sauneron supposait donc que dans le temple (disparu) de cette localité avaient dû figurer de multiples représentations du chaudron enflammé du dieu et du rite de crémation des figurines : « que l'imagination des Chrétiens du lieu ait élaboré, à partir de cette image, une légende du dieu attendant des sacrifices d'enfants égorgés dans un chaudron, c'est infiniment probable[140] ». C'est bien de ce type de « regard sur l'Autre » que procède le discours du « sacrifice humain » dans la pensée chrétienne ; discours qui formate cette catégorie jusque dans ses expressions savantes modernes, puisque les rites apotropaïques égyptiens alimentent, comme on l'a vu, la réflexion sur les éventuels cas effectifs de sacrifices humains. Un mythe chrétien, donc, né d'une relecture négative de l'iconographie pharaonique, bien plus que d'un souvenir quelconque d'une pratique réelle.

Conclusion

H. Te Velde, en conclusion de son article sur le sacrifice humain en Égypte, rappelait que tuer un ennemi sur le champ de bataille, mettre à mort un condamné, tout ceci n'est pas la même chose que de « tuer régulièrement des gens dans les rituels des temples[141] » ; or, cette dernière situation est rare, exceptionnelle même, du moins dans nos sources. À l'instar de Jean Yoyotte, je pense avoir souligné suffisamment que le « sacrifice humain » est une « notion bien mal-commode pour l'historien[142] ». Il demeure le fait que l'Égypte ancienne a bel et bien pensé la mise à mort de l'homme, positionnant celle-ci dans un discours complexe sur la protection de l'Égypte et du monde face à ses adversaires. Quoi qu'il en soit, si la culture pharaonique a « pensé le massacre », elle l'a pratiqué moins qu'elle ne l'affiche. De façon comparable à ce que l'on observe dans d'autres cultures du Proche-Orient ancien, et surtout en Mésopotamie[143] (avec, dans chaque cas, des colorations spécifiques), il y a en Égypte un exercice du pouvoir qui passe par l'exaltation du massacre et l'écrasement de l'adversaire. Enfin, il faut souligner que la pensée égyptienne s'intéresse tout spécialement aux procédures de destruction : la crémation ; la réclusion ; le poignardage ; l'étranglement ; et aussi, par exemple, le fait de « couper en morceaux » un homme, un animal ou un dieu. Cela mène à un statut

138. J. Yoyotte, « Religion de l'Égypte ancienne », *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 73 (1965-1966), p. 76-85, ici p. 78. H. Te Velde, *s.v.* « Horus imi-schenut », *LÄ* III (1980), col. 47-48 ; E. Bresciani, dans *Hommages à François Daumas* I, Montpellier 1986, p. 87-94 ; S. Aufrère, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 276-277.

139. S. Sauneron, *Villes et légendes*, p. 162 : *Edfou* VI, 149.45-46 ; cf. *Edfou* V, 399.5.

140. S. Sauneron, *Villes et légendes*, p. 165-166.

141. H. Te Velde, « Human Sacrifice », p. 134.

142. J. Yoyotte, « Héra d'Héliopolis », p. 39.

143. P. Butterlin, « La figure du massacre dans l'histoire du Proche-Orient ancien : du stéréotype à la terreur calculée », dans D. El Kenz (dir.), *Le massacre, objet d'histoire*, Paris 2005, p. 49-71.

particulier du cadavre – l'aspect le plus dramatique du devenir du corps[144] – et de sa représentation : celui de l'ennemi, mutilé sur le champ de bataille ; celui des « damnés », qui hantent l'Au-delà, etc. Toutes ces procédures, dont certaines ont déjà ponctuellement fait l'objet d'études ou de commentaires, fournissent à l'anthropologue ou à l'historien un important matériel pour réfléchir sans restrictions sur l'anthropoctonie égyptienne, thème ouvert sur des comparables. On ne me contredira pas, je crois, si j'affirme que le fait de « couper un humain en morceaux » est un acte signifiant et puissant quelle que soit la culture dans laquelle ce geste s'observe. Qu'il s'agisse d'une procédure religieuse ou juridique, guerrière ou autre, que cela se passe dans un temple ou sur une place publique, cela n'a que finalement peu d'importance. Couper la tête, les mains, le phallus (et parfois dans un but de défiguration punitive, le nez[145]) : tout ceci se réalise dans la réalité juridico-religieuse, mais se pense aussi et surtout dans la mythologie, qui foisonne littéralement de ces motifs. Ces mutilations s'inscrivent dans un « régime de traitement du corps[146] » qu'il s'agit encore de questionner, dans la perspective d'une anthropologie du corps[147], richement illustrée par les sources égyptiennes[148].

En délimitant des objets anthropologiques précis de cet ordre (par exemple : le traitement du corps) l'historien des religions se dégage sans doute facilement des ornières interprétatives et des concepts trop préfabriqués. En ce qui concerne le dossier du « sacrifice humain » en Égypte, je pense avoir montré, à la suite de plusieurs de mes prédécesseurs, qu'il s'agit à présent de faire éclater cette catégorie un peu encombrante en de plus petits objets plus faciles à utiliser. En présentant ces quelques cas d'anthropoctonie – meurtres avérés ou imaginés – j'espère y avoir contribué[149].

144. L.-V. Thomas, *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles 1980.

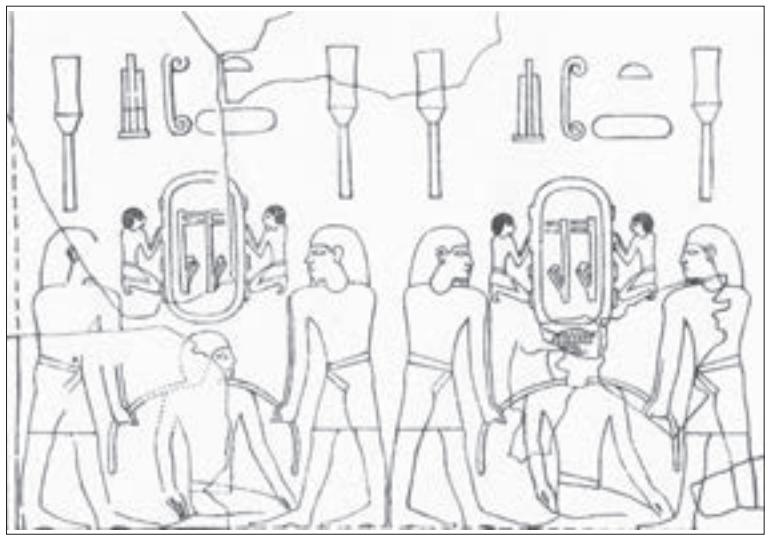
145. L. Keimer, « Das Bildhauer-Modell eines Mannes mit abgeschnittener Nase », ZÄS 79 (1954), p. 140-143.

146. S. d'Onofrio et A.-Chr. Taylor, dans *La guerre en tête,* Paris 2006 ("Cahiers d'anthropologie sociale" 2), p. 9.

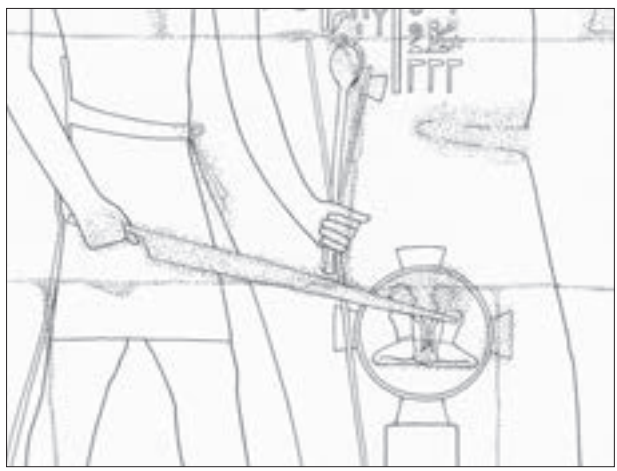
147. Une exemplaire étude collective récemment parue sous la direction de M. Godelier et M. Panoff, *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé,* Paris 2009.

148. Dernièrement : R. Nyord, *Breathing Flesh. Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts*, Copenhague 2009 ("CNI Publishing" 37).

149. La rédaction de cet article était achevée quand j'ai pu prendre connaissance de l'étude de K. Muhlestein, *Violence in the Service of Order: The Religious Framework for Sanctioned Killing in Ancient Egypt*, Oxford 2011 ("BAR International Series").



Mise à mort des ennemis nubiens, d'après N. DE GARIS DAVIES, *Five Theban Tombs*, Londres, ASE, 1913, pl. VIII (détail).



Le « chaudron » de Min, d'après S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-nord*, MIFAO 117, Le Caire, 2000, p. 271-233, pl. 44 (détail).

L'ORDALIE « PRIMITIVE » ENTRE SACRIFICE HUMAIN ET PEINE DE MORT : SUR LES TRACES D'UN MYTHE SAVANT

Àgnes A. Nagy[1]

I.

Le sacrifice humain occupe une place importante dans l'imaginaire occidental depuis des temps immémoriaux. Les nombreux mythes dont il constitue l'élément central tant dans la Grèce et la Rome antiques que dans les mondes celtique et germanique témoignent de cet intérêt particulier. Des mythes qui, même en admettant qu'ils puissent perpétuer le souvenir d'éventuelles pratiques réelles, ne sont pas moins l'expression imagée du regard que leurs auteurs portent sur ces dernières – ainsi que les générations successives qui les remanient sans cesse pour les faire correspondre aux sensibilités nouvelles de leur époque. L'imaginaire du sacrifice humain se propage au-delà des mythologies. Les motifs mythiques se muent en *topoi* littéraires et historiographiques avant de servir de base à des spéculations savantes et à des discours polémiques ou apologétiques. Le sacrifice humain est toujours « ailleurs » : chez les ancêtres et chez les Autres. Et il y est toujours : les ancêtres et les Autres le pratiquent invariablement… C'est armés de cette conviction que les voyageurs européens observent, pendant des millénaires, les peuples nouvellement rencontrés – pour découvrir, sans surprise, de nouvelles preuves de sa pertinence[2]. Les théories anciennes et modernes autour de la mise à mort rituelle d'êtres humains se fondent en réalité sur cette conviction profonde : « le » sacrifice humain serait un phénomène universel récurrent à travers les âges et les cultures. Or, les théories explicatives « du » sacrifice humain ont, à leur tour, donné naissance à d'autres concepts « universels » – dont certains toujours opérationnels – dans les disciplines historiques. Les débats autour « du » sacrifice humain, questionnant non seulement ses modalités et/ou ses définitions possibles, mais aussi son universalité et sa fréquence, sinon son existence même, devraient donc logiquement conduire à

1. Àgnes A. Nagy est collaboratrice scientifique en Histoire des Religions de la Faculté des lettres de l'Université de Genève.

2. Cf. le livre de W. Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy,* New York 1979, plusieurs fois cité dans ce même volume (cf. les articles de P. Bonnechere et de J. Bremmer).

une réévaluation de ces concepts. Le présent article propose d'examiner l'un d'entre eux, au confluent de l'histoire du droit, de l'histoire des religions et de l'anthropologie : l'ordalie « primitive » ou « originelle », l'ancêtre supposé de divers rituels institutionnalisant l'intervention divine dans la vie des hommes. L'histoire de sa naissance et de son évolution servira d'exemple des implications insoupçonnées de la problématique du sacrifice humain.

II.

Selon la définition donnée à l'ordalie, et selon l'importance qui lui est accordée, son historiographie peut être divisée en trois périodes, aux frontières relativement perméables[3] :

1. du Haut Moyen Âge jusqu'au premier quart du XIX^e^ siècle,
2. des années 1830 aux années 1880,
3. des années 1890 à nos jours.

1.

Avant le XVIII^e^ siècle, l'intérêt principal porté à l'ordalie réside dans sa justification théologique : est-elle ordonnée ou du moins permise par Dieu ? Elle devient un objet d'étude historique au siècle des Lumières seulement, et ce n'est que le siècle suivant qui développera un véritable engouement à son égard. Jusqu'aux années 1830, l'ordalie, qu'en français on appelle alors plus communément « les épreuves », est considérée comme une procédure judiciaire qui consiste à soumettre l'une ou les deux parties adverses à une épreuve physique ou mystique dont l'issue déterminera le jugement. C'est une forme spécifique, institutionnalisée, du « jugement de Dieu », terme générique qui désigne toute intervention divine dans la vie d'un individu, d'une communauté, dans l'histoire d'un peuple ou de l'humanité, voire même le jugement dernier. Cette définition de l'ordalie est fidèle à son étymologie et à son usage devant les cours de justice médiévales[4]. Jusqu'au début du XIX^e^ siècle, en français, le terme « ordalie » reste d'ailleurs réservé aux épreuves judiciaires de l'Europe

3. L'article suivra uniquement les grandes lignes de l'historiographie de l'ordalie, en présentant les auteurs et les œuvres qui ont marqué les changements significatifs de sa conception.

4. A. Furetière, *Dictionnaire universel*, Rotterdam – La Haye 1690, « Jugement. Jugement de dieu » ; [P. Le Brun], *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les Peuples, & embarassé (sic!) les Sçavans. Avec La méthode et les principes pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas, Par un Prêtre de l'Oratoire*, Rouen 1702, III^e^ partie, chapitres IX-XIV (p. 460-579) ; *Lettres théologiques aux écrivains, Défenseurs des Convulsions, & autres prétendus Miracles du tems*, t. II., Paris 1740 (sans auteur et sans éditeur connus), p. 793-832 ; J. F. Bernard, B. Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* t. VIII, Paris 1809[2] (1723), « Dissertation sur les épreuves », p. 241-253 ; Duclos, « Sur les épreuves par le duel et par les éléments, communément appelées Jugemens de Dieu », dans *Œuvres complètes de Duclos* t. III, 1, *Mémoires secrets sur le règne de Louis XIV, la Régence et le règne de Louis XV,* Paris 1821 (1739[1]), p. 497-514 ; Montesquieu, *L'Esprit des lois*, livre 28, chapitres 17-18, Paris 1864 (1758[1]), p. 441-445 ; J.-B. Scherer, *Recherches historiques et géographiques sur le Nouveau Monde*, Paris 1777, p. 46-52 ; F. B. De Felice (éd.), *Code de l'humanité ou La législation universelle, naturelle, civile et politique, avec L'histoire littéraire des plus grands hommes qui ont contribué à la perfection de ce code* t. V., Yverdon 1778, « Épreuve », p. 688-694 ; J.-B. Robinet, *Dictionnaire universel des*

médiévale et à leur ancêtre direct, l'ordalie germanique, tandis que les phénomènes semblables d'autres époques et d'autres continents sont systématiquement désignés comme « jugements de dieu » ou « épreuves »[5]. En allemand, on retrouve alors la même distinction entre le *Gottesurteil* et les *Ordalien*. En anglais, par contre, *ordeal* désigne déjà indistinctement la coutume locale et celle des contrées lointaines, car ce terme fait partie du vocabulaire courant avec la même variété sémantique que l'« épreuve » français.

La majorité des auteurs du XVIII[e] siècle s'intéressent à l'ordalie uniquement dans le but de démontrer son illégitimité tant sur le plan de la raison que sur celui de la religion, voyant en elle tantôt l'œuvre maléfique des démons[6], tantôt une preuve éclatante de la bêtise humaine[7]. Les diverses pratiques ordaliques sont toujours observées dans leur contexte historique concret et rares sont les savants qui cherchent à les comprendre dans la perspective plus large de l'Histoire universelle.

Selon sa définition de l'époque, l'ordalie n'a aucun lien direct avec le sacrifice humain. En effet, ni les ordalies du Moyen Âge, ni les épreuves extra-européennes ne permettent un tel rapprochement. Car la peine qui suit l'épreuve ordalique n'est pas forcément la mort, mais dépend de la gravité du crime. Si le prévenu succombe, sa mort est perçue comme la peine infligée par Dieu en personne, donc bien méritée – mais en aucun cas comme un sacrifice. Il est particulièrement intéressant pour notre propos de relever l'absence du motif de l'exécution sacrificielle liée aux épreuves dans les fameuses lettres du « Voyageur françois » qui, pendant deux siècles, serviront de source pour les ordalies africaines. Bien que le Voyageur assigne clairement cette pratique à la religion locale, présidée et exécutée par des « prêtres » et des « sorciers »[8],

sciences morale, économique, politique et diplomatique ; ou Bibliothèque de l'homme-d'état et du citoyen t. XVIII, Londres 1781, « Épreuve », p. 92-101.

5. Un des premiers exemples du terme « ordalie » désignant une coutume extra-européenne se trouve dans la traduction des *Lois de Manu* par Loiseleur Deslongchamps, probablement influencée par les traductions anglaises du même texte. A. Loiseleur-Longchamps, *Manava-Dharma-Sastra, Lois de Manou comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens*, Paris 1833.

6. [P. Le Brun], *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, sur cette question plus particulièrement chapitre IX, p. 433-460 (« Résolution des difficultez ausquelles toutes les épreuves du feu, de l'eau bouillante, & du fer chaud ont donné lieu ») et chapitre XIV, p. 543-544, p. 561-563 ; *Lettres théologiques aux écrivains,* t. II, p. 793-832.

7. A. Furetière, *Dictionnaire universel*, Rotterdam – La Haye 1690, « Jugement. Jugement de dieu » ; J.-F. Bernard, B. Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses* t. VIII, p. 241-253 ; Duclos, « Sur les épreuves », p. 497-514 ; Montesquieu, *L'Esprit des lois*, livre 28, chapitres 17-18, p. 441-445 ; J.-B. Scherer, *Recherches historiques*, p. 46-52 ; F. B. De Felice (éd.), *Code de l'humanité*, p. 688-694 ; J.-B. Robinet, *Dictionnaire universel*, p. 92-101.

8. « […] car dans ce pays-ci les ministres de la religion sont presque toujours, ou des sorciers ou des bourreaux. […] Vous croyez bien que le plus foible, c'est-à-dire le plus pauvre, succombe infailliblement, & que cette épreuve est, entre les mains des prêtres, une machine puissante qu'ils dirigent toujours à leur avantage. […] Il y a dans chaque ville, dix ou douze de ces prêtres ou ministres du bonda, toujours prêts à recevoir des délations contre quelque criminel. Ils se tiennent assis dans les rues, & appellent les passants pour demander leur pratique, à peu près comme on voit à Paris les filles de boutique du palais offrir à l'envie leurs marchandises » (*Le*

il ne prétend pas qu'elle conduit à des sacrifices humains. S'il la traite avec mépris, il la met expressément sur pied d'égalité avec les ordalies du Moyen Âge européen :

> Ces peuples ne connoissent, ni nos tortures, souvent injustes, toujours inhumaines, ni ces exemples autorisés d'une froide atrocité, ni ces tourments barbares, prodigués inutilement pour des crimes ou mal prouvés ou chimériques. […] on a quelquefois recours, dans les procès criminels, & principalement chez les nègres idolâtres, à divers genres d'épreuves superstitieuses ; elles se font par le ministre des prêtres, & donnent lieu à de grandes impostures. Celles du fer chaud & de l'eau bouillante, si long-temps pratiquées par nos barbares ancêtres, pour distinguer l'innocent du coupable, sont aussi en usage dans quelques parties de ce royaume : & ce n'est pas le seul trait de ressemblance, que je trouve entre nos aïeux & les habitants du Congo[9].

Durant cette première période de l'historiographie de l'ordalie, un seul auteur suppose un lien originel direct entre le jugement de Dieu et le sacrifice humain, et ce dès 1723. C'est Giambattista Vico. Pour ce faire, il va non seulement dissocier l'ordalie de son usage médiéval en en redéfinissant la procédure, mais aussi créer un monde primordial intemporel correspondant à cette nouvelle conception : l'âge divin régi par un gouvernement théocratique.

Vico voit dans la religion le principe créateur de la société et de ses institutions[10]. C'est la crainte des dieux qui permet à l'homme de sortir de l'état sauvage dans lequel la chute initiale l'a précipité. Après le règne bestial des géants, l'histoire cyclique commence donc par l'âge divin qui sera suivi de l'âge héroïque, puis de l'âge humain, dans une éternelle répétition. Recourir au jugement divin, le *giudizio divino*, serait propre à l'âge divin, mais les *giudizi divini* se perpétueront – en partie et d'une manière différente – jusqu'à la fin de l'âge héroïque. La première phase de l'histoire cyclique est régie par un gouvernement théocratique, sous lequel la religion détermine chaque élément de la vie. Droit et religion forment un tout indivisible. Tout jugement est prononcé

Voyageur françois ou La connaissance de l'ancien et du nouveau monde, t. XIV, Mise au jour par M. l'Abbé Delaporte, Paris 1772 (1734[1]), *Royaume de Loango, Lettre CLXXII, du 22 juin 1733*, p. 258-260).

9. *Lettre CLXIV (Suite du Congo), du 3* mai *1733*, p. 180-183. Cf. le jugement de Duclos qui conclut son traité « Sur les épreuves », concernant les mêmes pratiques comparées à celles des anciens Grecs et celles des Européens du Moyen Âge : « Les hommes ont toujours aimé à prendre le sort pour arbitre, et les peuples les plus anciens ont eu leurs épreuves ; elles sont encore en usage dans les royaumes de Congo, Matamba et Angola. Ce n'est pas que ces nations aient pris ces usages des anciens peuples ; mais il y a dans l'esprit humain des germes universels de folie qui éclosent d'eux-mêmes. […] Nous admirons avec raison leur stupide superstition, sans faire réflexion que ce qui se pratiquait parmi nous, n'était pas plus merveilleux, mais que nous étions aussi barbares. Nous serions encore heureux, si les lumières que nous avons acquises, en nous détrompant de nos anciennes erreurs, nous en faisaient éviter de nouvelles » (p. 513-514).

10. Comme premier des trois principes de la *Science Nouvelle,* Vico pose l'axiome : « […] partout la société a commencé par la religion ». J. Michelet, *De la philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza nuova de J. B. Vico, et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur*, Paris 1827, p. 39, axiome 30 (éd. orig. : G. B. Vico, *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Milan 1723).

par les dieux et tout coupable est offert en sacrifice aux divinités offensées par le crime. Le jugement divin aboutit donc à une peine de mort qui est en même temps et avant tout un sacrifice humain. Vico fonde sa vision de l'âge divin bien évidemment sur la Bible, mais aussi en très grande partie sur la philologie classique et notamment sur le droit romain. Il construit sa théorie des jugements divins tout particulièrement sur trois phénomènes juridico-religieux de la Rome ancienne qu'il appréhende comme une seule unité, une procédure proto-judiciaire menant de la condamnation au sacrifice du coupable : le pouvoir du *pater familias* sur les membres de sa famille, l'institution de l'*homo sacer* et le rite de la *deuotio.* On retrouve dès lors les mêmes éléments dans toutes les théories construites autour de l'exécution sacrificielle[11]. Cependant, la pierre angulaire de la théorie de Vico, comme de toutes les suivantes, celle qui détermine précisément l'interprétation de ces notions, est la conviction que les anciens – du moins à une époque reculée de leur histoire – pratiquaient des sacrifices humains[12]. En effet, selon Vico, cette institution n'a pas été inventée pour les exécutions capitales sacrificielles : les tout premiers sacrifices, au début de l'âge divin, auraient impliqué des victimes humaines innocentes[13]. C'est

---

11. Pour ne citer que quelques exemples parmi ceux qui traitent également la question de l'ordalie : A. F. Ozanam, *Les Germains avant le christianisme. Recherche sur les origines, les traditions, les institutions des peuples germaniques, et sur leur établissement dans l'empire romain*, Paris 1847, p. 135 ; A. Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples anciens depuis la formation des sociétés jusqu'à l'établissement du christianisme* t. I., Paris 1845, p. 250 ; cf. J.-L. Koenigswarter, *Études historiques sur le développement de la société humaine*, Paris 1850, p. 133 ; également G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris 1904 ; plus récemment E. Cantarella, *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981, *Id.*, *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Palais Farnèse 1984 ("Collection de l'École française de Rome" 79), et *Id.*, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique*, Paris 2000 (*I supplizi capitali in Grezia e Roma*, 1991).

12. En effet, la réalité du sacrifice humain des « païens » est un lieu commun de la tradition savante européenne hérité de l'apologétique chrétienne (cf. À. A. Nagy, « La construction des listes de sacrifices humains et de cannibalisme dans les œuvres chrétiennes des 2e et 3e siècles », dans E. Norelli (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité, Perspectives nouvelles sur la formation des canons juifs et chrétiens dans leur contexte culturel*, Actes du Colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire La Bible à la croisée des savoirs de l'Université de Genève, 11-12 avril 2002, Lausanne 2004, p. 69-80). Cette idée de la propagande anti-païenne se transforme en une certitude scientifique dès la Renaissance (cf. M. Kolakowski dans ce même volume). Si l'existence du sacrifice humain en Grèce et à Rome est un fait accepté tout au long des xviiie et xixe siècles, leur caractère exceptionnel est toujours souligné. Cf. P. van Limburg Brouwer, *Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs,* Groningue 1833-1842, t. II, 6, p. 217-218 ; K. F. Hermann, *Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen*, Heidelberg 1846, § 27, p. 120-122 ; A. Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples anciens depuis la formation des sociétés jusqu'à l'établissement du christianisme,* t. I., Paris 1845, p. 250. L'adoucissement des mœurs et la substitution des victimes humaines originelles seront les fils conducteurs de la théorie de Gustave Glotz, *supra*, p. 82.

13. « 40. La superstition qui remplit de terreur l'âme des magiciennes, les rend en même temps cruelles et barbares ; au point que souvent pour célébrer leurs affreux mystères, elles égorgent sans pitié et déchirent en pièces l'être le plus innocent et le plus aimable, un enfant. Voilà l'origine des sacrifices, dans lesquels la férocité des premiers hommes faisait couler le sang

parce qu'ils sacrifiaient des êtres innocents pour honorer leurs dieux que les hommes devaient, à plus forte raison, leur livrer ceux qui les avaient offensés. Sacrifice propitiatoire et sacrifice expiatoire ne sont que des variantes d'une seule et même institution, celle du sacrifice humain, mais les *giudizi divini* ne concernent chez Vico que les sacrifices expiatoires.

Il est important de noter que le jugement divin de Vico, le *giudizio divino*, n'est pas identique au jugement de dieu du Moyen Âge européen, le *giudizio di Dio*. En effet, chez Vico, dans la plupart des cas la parole sacrée du *pater familias* est seule annonciatrice de la décision des dieux. Le père, à la fois juge, roi et prêtre, fait appel aux dieux, il exècre celui qu'il considère comme coupable et il exécute la sentence[14]. Si Vico estime qu'un miracle peut démontrer l'innocence de l'accusé, il ne le dit pas ; il exclut ainsi implicitement les épreuves unilatérales de sa définition du jugement divin : ni l'eau, ni le feu ne semblent être interrogés pour dénoncer le coupable ou pour sauver l'innocent. Le duel est la seule procédure ordalique médiévale dont il reconnaît l'existence dès l'âge divin[15]. C'est même le seul moyen de décision dans des conflits entre peuples, sous forme des guerres *pura et pia,* que Vico considère également comme manifestation du jugement divin. Vico, en tant que juriste et historien du droit, n'ignore évidemment pas ce qu'est un *judicium dei*, un *giudizio di Dio*[16]. Il n'est donc certainement pas anodin qu'il choisisse un terme qui y ressemble sans être toutefois identique : *giudizio divino*. Par la similitude, il souligne la parenté formelle (duel), mais également, dans une large mesure, substantielle des deux institutions (on fait appel à la décision des dieux/de Dieu). En même temps, le changement lui permet de marquer une distance entre la coutume du Moyen Âge européen – qu'il considère comme le retour de l'âge héroïque dans sa forme la plus brutale – et celle de l'âge divin –

humain. Les Latins eurent leurs *victimes de Saturne* (*Saturni hostiæ*) ; les Phéniciens faisaient passer à travers les flammes les enfans consacrés à Moloch ; et les douze tables conservent quelques traces de semblables consécrations » (p. 41).

14. « Après avoir employé ces invocations *(orationes, obsecrationes, implorationes*, et encore *obtestationes),* ils [scil. les pères de familles] finissaient par dévouer les coupables. Il y avait à Argos, et sans doute aussi dans d'autres parties de la Grèce, des temples de *l'exécration*. Ceux qui étaient ainsi dévoués étaient appelés *anathèma* nous dirions *excommuniés* ; ensuite on les mettait à mort. C'était le culte des Scythes qui enfonçaient un couteau en terre, l'adoraient comme un Dieu, et immolaient ensuite une victime humaine. Les Latins exprimaient cette idée par le verbe *mactare,* dont on se servait toujours dans les sacrifices, comme d'un terme consacré […]. César nous a laissé beaucoup de détails sur celle qui avait lieu chez les Gaulois. Les Romains eurent leur *interdiction de l'eau et du feu*. Plusieurs consécrations de ce genre passèrent dans la loi des douze tables : quiconque violait la personne d'un tribun du peuple était dévoué, consacré à Jupiter ; le fils dénaturé, aux dieux paternels ; à Cérès, celui qui avait mis le feu à la moisson de son voisin ; ce dernier était brûlé vif. Rappelons-nous ici ce qui a été dit de l'atrocité des peines dans l'âge divin (axiome 110). Les hommes ainsi dévoués furent sans doute ce que Plaute appelle *Saturni hostice* » (p. 310-311).

15. « Les *duels* durent être chez les nations barbares une espèce de *jugemens divins,* qui commencèrent sous les *gouvernemens divins* et furent long-temps en usage sous les *gouvernemens héroïques* » (p. 212).

16. Pour l'âge héroïque, le modèle de Vico est le Moyen Âge, et il s'appuie tout particulièrement sur les lois dites barbares.

exemplifié par la Rome antique. Une différence qui est également double : en partie formelle, puisque le jugement divin ne comprend pas l'épreuve par les éléments, mais aussi substantielle, car à l'issue des *giudizi divini* de l'âge divin le coupable est offert en sacrifice à la divinité offensée ; le vaincu n'est pas simplement tué lors de la lutte, mais capturé et sacrifié sur l'autel des dieux[17]. Le jugement divin de Vico, l'ancêtre des jugements de dieu médiévaux, est donc un « jugement de dieu primitif » qui conduit à l'exécution sacrificielle du condamné, non pas sur la foi d'une épreuve, mais sur celle d'une autorité sacrée. Si, lié par la tradition, Vico ne pense pas à nier l'existence du sacrifice humain à Rome, en substituant aux épreuves par les éléments les paroles autoritaires du roi-prêtre, il peut au moins éviter d'attribuer aux Romains tant admirés la responsabilité de l'introduction d'une procédure judiciaire aussi déraisonnable que l'ordalie médiévale.

2.

Les idées de Vico ne trouvent pas un accueil favorable immédiat et, en ce qui concerne plus précisément les jugements divins, elles n'auront aucune influence sur la conception de l'ordalie au XVIII^e^ siècle. Il faut attendre près d'une centaine d'années, tant en France que dans les pays germanophones, pour que la question du lien de l'ordalie avec la peine de mort et le sacrifice humain ne réémerge en révolutionnant sa conception. Ce moment, qui marque le début de la seconde période de l'historiographie de l'ordalie, celle qui la conduira de l'histoire du droit vers l'histoire des religions et vers l'anthropologie, coïncide précisément avec la redécouverte de la *Science Nouvelle* grâce à la traduction française de Jules Michelet parue en 1827. Les nouveaux historiens sont séduits par l'idée que l'Histoire suit des périodes bien définies qui marquent les étapes de l'évolution des peuples, et dont les lignes conductrices sont repérables à travers le monde, au-delà des particularités quasi accidentelles. Ils cherchent les règles de l'Histoire comme d'autres cherchent les lois de la Nature. Cependant, les temps changent : les historiens du XIX^e^ siècle rejettent l'idée d'une Histoire parfaitement cyclique, et donc de l'éternel retour à la sauvagerie des commencements. S'ils reconnaissent que l'humanité dans son ensemble, et chaque peuple individuellement, doit passer par certaines étapes historiques, ponctuées de phases de développement et de décadence, la conviction que rien ne peut arrêter le progrès l'emporte. L'humanité parcourt une ligne droite depuis des commencements bestiaux jusqu'à un avenir de perfection, même si les peuples, dans leur histoire particulière, peuvent connaître non seulement des retards, mais également des retours en arrière. L'idée que tous les peuples traversent les mêmes étapes mais de façons décalées dans le temps ouvre une perspective merveilleuse. L'absence de documents écrits et de vestiges archéologiques n'est

17. « On trouve le caractère tout religieux de ces jugemens privés dans les guerres qu'on appelait *pura et pia bella*. Les peuples y combattaient *pro aris et focis,* expression qui désignait tout l'ensemble des rapports sociaux, puisque toutes les choses humaines étaient considérées comme *divines*. Les hérauts qui déclaraient la guerre appelaient les dieux de la cité ennemie hors de ses murs, et dévouaient le peuple attaqué. Les rois vaincus étaient présentés au capitole à Jupiter Férétrien, et ensuite immolés » (p. 311).

plus un obstacle. Le passé préhistorique des peuples civilisés peut être déduit de l'observation du présent d'autres moins civilisés[18] ; la comparaison entre peuples éloignés dans le temps et dans l'espace, mais considérés comme étant situés à un même niveau de développement, permet de dépasser les limites de l'Histoire. C'est ce qu'explique par exemple J.-L. Koenigswarter, auteur d'une monographie monumentale, dans laquelle il accorde une place primordiale à l'ordalie :

> Parmi les matériaux qui servent à reconstruire l'histoire de l'humanité, personne ne contestera que les mœurs, les usages et les coutumes ne tiennent une place importante, car ils sont les témoignages parlants de la vie, en même temps qu'ils constatent le degré de civilisation de chaque fraction du genre humain. De l'étude comparative de ces divers us et coutumes fixés plus tard par les lois écrites, il ressort une vérité précieuse : c'est que toutes les fois qu'un fait se retrouve à d'immenses distances de temps et de lieux, parmi les peuples les plus différents par leur climat, leur religion, leur origine et leur langage, ce fait se rattache nécessairement au développement social de l'humanité ; c'est que ce fait est alors une des phases nécessaires de transformation, par lesquelles l'homme doit passer pour s'élever de son état primitif à cette hauteur sublime que Dieu lui a assignée, et dont l'atteinte forme ce désir vague et inné qui tourmente sans cesse le cœur humain[19].

Le rôle de l'historien du XIX^e^ siècle n'est pas la simple constatation et description des faits : il doit les « ranger » d'une certaine manière pour en trouver le sens. Or la recherche forcée des similitudes conduit inévitablement à la création d'un passé exemplaire et paradigmatique, un modèle sans doute plus souple que celui de l'âge divin de Vico, mais manquant tout autant d'existence réelle[20]. Dans ce passé exemplaire, l'ordalie occupe désormais une place importante aux côtés du sacrifice humain…

Les nouvelles méthodes de la recherche sur la préhistoire impliquent un renversement chronologique : l'état des tribus germaniques lors de la conquête romaine étant jugé plus primitif que celui des conquérants, il sera considéré

---

18. Cette conception, sans être théorisée, n'en est pas moins à la base de la vision du monde des Grecs et des Romains, qui considèrent déjà que les Barbares contemporains et leurs propres ancêtres lointains partagent certaines caractéristiques communes – dont précisément la pratique du sacrifice humain. Une bibliographie, même sommaire, de la question déborderait largement des cadres de cet article. Je me borne donc à renvoyer à trois monographies : P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes – Liège 1994 ("Kernos" Supplément 3) ; D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Londres 1991, et À. A. Nagy, *Qui a peur du cannibale. Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*, Tournhout 2009 ("BEHE, SR" 140).

19. *Études historiques sur le développement de la société humaine*, p. 5.

20. Koenigswarter avoue ainsi clairement observer son objet pour trouver des similitudes, et ne pas trop se préoccuper des différences : « l'appréciation philosophique de l'histoire humaine ne saurait être puisée que dans ses grands linéaments ; se laisser entraîner dans les détails, c'est risquer de ne jamais arriver à une conclusion satisfaisante. Notre but est de démontrer, sur quelques points importants, cette similitude dans le progrès des diverses fractions du genre humain, et nous prouverons qu'elle est beaucoup plus générale qu'on ne le croit au premier abord » (p. 6).

comme équivalent au niveau de développement de la Grèce et de la Rome archaïques. Ce sont désormais les mœurs des tribus germaniques et les lois barbares – que Vico regardait encore comme des témoignages sur la seconde période de l'humanité (l'âge héroïque) – qui sont censées refléter l'état le plus primitif de la société européenne. Aussi le jugement de dieu primordial en ce milieu du XIX^e^ siècle n'est plus le jugement divin épuré de Vico, mais une procédure qui ressemble à l'ordalie médiévale de l'épreuve par les éléments. Au milieu du siècle, ce type d'ordalie devient une institution centrale dans deux visions contradictoires du passé, porteuse de deux sens distincts et opposés, mais toujours connotée « barbare ». D'un côté, elle représente la corruption de l'innocence primordiale des ancêtres. Ainsi Jules Michelet estime – comme l'a déjà fait Duclos bien auparavant[21] – que les épreuves, ainsi que le duel judiciaire réservé aux hommes libres, sont introduits dans la procédure judiciaire dans une phase de décadence, au moment où la corruption gagne la société originellement parfaitement honnête[22]. De l'autre côté – au contraire –, l'ordalie est considérée comme le tout premier pas vers la civilisation, après le dépassement de la loi brute du plus fort[23]. Or, signe d'un premier pas vers la décadence ou vers le progrès, l'ordalie appartient à une étape d'avec laquelle les historiens français se désolidarisent. Si la majorité des auteurs jugent que la Grèce archaïque, malgré son apport à la civilisation, était suffisamment « enfantine » pour avoir pu connaître l'ordalie[24], l'existence de ce type

---

21. DUCLOS, « Sur les épreuves », p. 498.

22. C'est dès ce moment que « la pauvre justice barbare, ne sachant où trouver le vrai, en appelle de l'homme qui peut mentir à l'incorruptible nature. […] Le juge somme les éléments de lui dire si l'homme dit vrai ; il les met aux prises avec l'accusé. Sans doute, l'être innocent et pur aurait horreur du coupable, fuirait le contact du crime ou s'élèverait contre lui. L'accusé communiera donc avec l'eau ou le feu […] » (J. MICHELET, *Origines du droit français cherchées dans les symboles et formules du droit universel*, Paris 1837, p. LI).

23. Comme l'explique Jean-Louis Koenigswarter qui consacre deux chapitres à l'institution de l'ordalie dans son œuvre retraçant le développement de la société humaine : « L'achat de la femme était la première forme du mariage, par conséquent le commencement de la constitution de la famille, le premier pas fait dans le droit civil ; le système des compositions, fondé sur la vengeance privée, était le premier essai de droit pénal ; les ordalies et le duel judiciaire étaient la première tentative du genre humain dans la procédure » (J.-L. KOENIGSWARTER, *Études historiques,* p. 18, conclusion de l'introduction). Cf. MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, livre 28, chapitre 18, p. 442.

24. Ainsi, bien que Koenigswarter n'en trouve que deux exemples pour l'époque « héroïque » en Grèce (SOPHOCLE, *Antigone*, p. 264 sqq., ACHILLE TATIUS, *Leucippé et Clitophon* VIII), il les estime suffisants pour prouver son postulat : « Les peuples grecs, adonnés au culte des oracles pour surprendre les secrets de l'avenir, devaient nécessairement faire intervenir leurs divinités quand il s'agissait de découvrir la vérité dans les circonstances difficiles, et à défaut d'autres preuves. L'eau et le feu ont été employés par eux dans leurs épreuves judiciaires. […] la Grèce, à l'époque de sa belle civilisation, n'offre point d'exemple d'épreuves judiciaires. Ce n'est pas à l'âge mûr, mais bien celui de l'enfance et de la décrépitude des peuples, qu'on rencontre les pratiques superstitieuses ; et, sous ce rapport, la Grèce ne fait pas d'exception » (p. 204-205). De même, l'unique exemple qu'Albert Du Boÿs trouve pour la Grèce, celui des gardes dans l'*Antigone* de Sophocle, lui permet de généraliser la coutume : « [les membres de l'ancienne caste sacerdotale] laissèrent prendre au culte de la Grèce un air de joie et de fête qui contrastait singulièrement avec les cruelles immolations de la Phénicie et les sombres sacrifices de l'Égypte. À ce prix ils continuèrent

d'épreuve dans la Rome antique, réputée pour son esprit juridique raisonnable, leur pose le même problème qu'elle a jadis posé à Vico. Bien qu'ils acceptent – sur la base des mêmes notions du droit romain qu'il a évoquées (*homo sacer, deuotio, sacramentum*) – l'idée que les peines capitales des Romains, même à l'époque historique, ont eu un caractère sacrificiel, ils hésitent toujours à leur attribuer une procédure de preuve aussi primitive que l'ordalie, les épreuves par les éléments. À de rares exceptions près, ils essayent donc sinon de nier, du moins de minimiser l'importance de l'ordalie à Rome, en réduisant le nombre de ses occurrences à deux procès de Vestales[25].

Les historiens allemands de l'Antiquité classique sont contraints d'opter pour une stratégie différente de celle de leurs confrères français. En effet, dès la fin du XVIII^e^ siècle, l'intérêt du nationalisme allemand pour les antiquités germaniques conduit à une nouvelle appréciation, positive, de l'ordalie, considérée désormais comme emblématique des institutions judiciaires et religieuses des ancêtres glorieux. La découverte de son existence en Inde la place même parmi les institutions les plus anciennes, celles du grand peuple indo-européen ancestral. Ainsi, lorsqu'en 1847 K. H. Funkhaenel, un représentant de la philologie classique, se sentant mis à l'écart par les indo-germanistes, cherche des sujets susceptibles d'intéresser le public allemand, il propose de démontrer l'existence de liens entre les deux mondes précisément à travers l'ordalie[26]. La tâche est ardue. En effet, comme il le reconnaît lui-même, celle-ci ne fait pas partie des systèmes judiciaires historiques des États grecs ni de la Rome antique. Aussi Funkhaenel s'applique-t-il à réunir toutes les pratiques qui ne feraient même que trahir l'idée de la justice divine se manifestant à la demande des hommes[27].

encore à diriger les rites religieux, et même à intervenir dans la plupart des solemnités (sic !) qui entouraient l'exercice de la justice criminelle. Il est probable qu'ils présidaient, par exemple, aux épreuves judiciaires, que nous trouvons mentionnées dans les anciens tragiques » (p. 109).

25. Cf. Louis-Jean Koenigswarter, qui la retrouve partout dans le monde contemporain, depuis l'Extrême-Orient jusqu'en Afrique, et également dans le passé des peuples européens, ne reconnaît ainsi qu'à contre cœur : « Enfin, chez les Romains mêmes, nous trouvons quelques traces d'ordalies, quoique peu nombreuses. En effet, nous l'avons déjà dit plusieurs fois, les premiers pas de la civilisation avaient été, pour ainsi dire, épargnés au peuple romain, et les ordalies appartiennent au premier essai de preuves. Or, à l'époque de l'origine de la colonie romaine, les éléments dont elle se forma avaient déjà dépassé depuis longtemps les premiers degrés de la civilisation. Deux ordalies, ou plutôt miracles, opérés et soudoyés par des prêtres compatissants, ont sauvé deux malheureuses vestales qu'on allait enterrer vivantes » (p. 207).

26. K. H. Funkhaenel, « Gottesurteil bei Griechern und Römern », *Philologus* 2 (1847), p. 385-402. « Es soll das klassische altherthum nicht als etwas vereinzeltes da stehen, sondern immer mehr eintreten in den zusammenhang und das grosse ganze der kulturgeschichte der gessammten menschheit. Dann erhält das besondere seine beziehung zu dem allgemeinen, das individuale und nationale zu dem allgemeinmenschlichen » (p. 385). Je garde dans les citations l'orthographe originelle qui ne marque pas les substantifs par une majuscule.

27. Dans sa conclusion, Funkhaenel est d'ailleurs contraint de reconnaître : « Wenn nun auch dem hier zusammengestellten nicht erwiesen werden kann, dass bei Grichen und Römern gottesurtheile so allgemein waren, so tief in dem wesen beider völker wurzelten, endlich nicht so gleichsam eine art von gerichtsbrauch ausmachten, wie (nach Grimm) bei den Deutschen und in Inden, so scheint doch auch nicht behauptet werden zu dürfen, dass die idee ihnen ganz fremd

Dans sa recherche désespérée de phénomènes apparentés, Funkhaenel est donc obligé de s'éloigner de l'ordalie *stricto sensu*, du jugement de Dieu qui se révèle à travers une épreuve. Si la majorité de ses exemples présentent des méthodes d'ordalie médiévale (des épreuves, des duels, des serments ou des tirages au sort), les épreuves ne sont plus forcément liées à des affaires judiciaires, et elles servent parfois même à détecter simplement une faveur divine spéciale[28]. Funkhaenel rapproche au « jugement de(s) dieu(x) » l'épreuve du fer rougi proposée (mais jamais exécutée !) par la garde dans l'*Antigone* de Sophocle (v. 270) ; certaines applications du tirage au sort[29] ; le duel pour décider l'issue d'une bataille[30] ; certaines formes de serments[31] ; et des épreuves rituelles de chasteté (également hors contexte judiciaire)[32]. Il tente même de donner une interprétation ordalique à un récit d'Hérodote (IV, 5) qui raconte comment la possession des objets tombés du ciel a permis au plus jeune de trois frères de devenir roi des Scythes[33]. Pourtant, comme il est contraint de le reconnaître, le choix de l'élu ne dépend ici en aucun cas de la culpabilité ou de l'innocence des protagonistes, mais uniquement de la faveur des dieux[34]. Ce sont des cas grecs réunis de cette manière dont Funkhaenel déduit ensuite l'existence de pratiques ordaliques à Rome. Il ne peut pas en être autrement, argue-t-il, car comme Jacob Grimm l'a déjà démontré, l'ordalie possède des affinités certaines avec la « brutalité enfantine » des anciens Grecs *et* des Romains…[35]

gewesen sei » (« Même s'il est impossible de prouver par les exemples recueillis ici que chez les Grecs et les Romains les jugements de Dieu furent aussi répandus, aussi profondément enracinés, et aussi semblable à une procédure judiciaire que (selon Grimm) chez les Germains et en Inde, il ne semble pas non plus qu'on puisse affirmer que l'idée leur était absolument étrangère », p. 397).

28. Cependant, Funkhaenel ne veut pas aller trop loin. Il rejette ainsi l'interprétation ordalique du serment de non-retour des Phocéens (Hérodote I, 165) et affirme que le rituel des *hirpi sorani,* qui consiste à marcher sur du charbon ardant (Virgile, *Énéide* XI, 784), n'a rien de commun avec une ordalie (p. 395, n. 6).

29. « Von Griechen und Römern ist mir nichts der art bekannt, doch glaube ich annehmen zu dürfen, dass der homerischen zeit die idee nicht fremd war, in der entscheidung durch das loos eine entscheidung der gottheit, eine art gottesurtheil anerzukennen », p. 388.

30. « In einem solchen falle konnte also die physische kraft nicht entscheiden, der sieg der einen oder der anderen partei in natürlicher weise nicht eintreten, wenn nicht das bewusstsein einer gerechten sache vertrauen auf den schutz der gottheit verlieh oder vielmehr die götter selbst durch den sieg recht vertraten », p. 391.

31. Notamment celui des *Palikoi* en Sicile (Strabon VI, 275 ; Diodore XI, 89) et celui de l'eau du Styx en Arcadie (Pausanias VIII, 17-18 ; Pline, *Histoire Naturelle* II, 106), p. 395.

32. Les épreuves de virginité à Éphèse (Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon* VIII) et à Lanuvium (Élien, *Histoire des animaux* XI, 6) ; la docimasie de la prêtresse de Gaia locrienne qui, par l'absorption du sang de taureau, doit prouver qu'elle n'a connu qu'un seul homme (Pausanias VII, 25), (p. 393).

33. « Ist dies nicht ganz wie ein gottesurtheil, wenn auch in anderer weise ? », p. 394.

34. « Nicht schuld oder unschuld soll erwiesen werden, sondern dadurch […] erkennen jene, dass der jüngste (durch den willen der götter) zur königswürde bestimmet sei », (p. 394).

35. « Grimm sagt, solche prüfungen (wie die gottesurtheile der deutschen) seien der kindlichen rohheit des alterthums so nahe gelegt, dass es verwundern würde, ihnen nicht auch bei andern

Malgré la différence considérable entre l'approche française et l'approche allemande, les deux conceptions de l'ordalie du milieu du XIX^e^ siècle sont étroitement liées au sacrifice humain, quoique de deux manières distinctes. En France, l'ordalie primitive est toujours considérée comme une institution juridico-religieuse, dont le but est la recherche de la vérité dans un conflit judiciaire par un appel aux puissances supérieures. Son lien avec le sacrifice humain est donc également judiciaire : le jugement de(s) dieu(x) conduit à l'exécution sacrificielle du coupable. Bien qu'il s'agisse d'une institution très largement répandue, selon les historiens français, elle ne serait pas forcément connue de tous les peuples. En effet, dès le milieu du siècle, c'est la théorie de la double origine du droit qui prévaut : dans un seul et même système pourraient coexister des éléments qui paraissent semblables, mais qui réunissent en réalité deux sens distincts. Il y a d'une part ceux qui sont caractéristiques des gouvernements théocratiques, où les décisions judiciaires à caractère obligatoire sont prises par un juge (prêtre, roi, père) dont l'autorité sacrée découle du principe de la justice divine ; de l'autre côté, ceux des gouvernements guerriers, dont la justice se limite à la régulation de la vengeance par un arbitrage librement consenti. Ces deux séries d'éléments se mélangeraient dans les systèmes de gouvernements mixtes à des degrés divers. Ainsi, si la peine de mort remontait d'un côté à l'exécution sacrificielle des gouvernements théocratiques, de l'autre elle s'enracinerait dans l'accomplissement d'un acte de vengeance « profane » ou d'un acte d'arbitrage, caractéristiques des gouvernements guerriers ; une distinction qui survivra un temps même à l'union des deux systèmes[36]. Or – dans la vision des historiens français – l'ordalie, au sens d'épreuve par les éléments pour interroger les dieux, doit conduire à une exécution sacrificielle, c'est-à-dire à un sacrifice humain expiatoire, et en aucun cas à une mise à mort profane[37].

völkern zu begegnen. Was er und Becker anführen, um das dasein ähnlicher gebräuche bei Griechen und Römern zu beweisen, ist in dem volgenden in seiner weise benutzt worden » (p. 387).

36. La double nature des peines est un principe qu'encore Theodor Mommsen, la plus grande autorité du droit romain du tournant du XX^e^ siècle, reconnaît dès l'introduction de son traité du droit pénal romain. Il l'explique toutefois non pas par les deux types de gouvernements, mais par le caractère différent des crimes. Ceux commis à l'encontre des particuliers appellent « la double pensée des représailles (*talio*) et de la composition (*damnum, poena*) », tandis que pour ceux qui touchent directement la communauté « il n'y avait pas d'autre peine publique pour les vivants que la mort et […] toute exécution était un sacrifice d'expiation à la divinité offensée ». Les origines du droit pénal public remontent donc au droit sacré. Bien qu'il s'en soit émancipé de bonne heure, certaines notions juridiques, comme par exemple celle de *noxa*, en gardent toujours les traces. T. Mommsen, *Le droit pénal romain* t. I., tr. fr. J. Duquesne, Paris 1907 (1899[1]), (*Manuel des Antiquités romaines* t. XVII), p. 2-8.

37. Comme François Ozanam l'explique à l'exemple des Germains : « D'un côté je vois toute une procédure mystérieuse : la poursuite judiciaire n'est qu'un appel aux dieux. Le demandeur et le défendeur les prennent à témoin par le serment. […] En matière criminelle, si le crime n'a pas eu de spectateurs, la nature, ce témoin silencieux, mais vivant, trouvera une voix pour le dénoncer. De là les épreuves de l'eau et du feu, qui ont leur raison plus profonde qu'on ne croit dans le paganisme du Nord. L'eau et le feu ne sont pas seulement les instruments de la Divinité : ces éléments incorruptibles et parfaitement purs voilent des divinités puissantes qui jugent, qui discernent le malfaiteur, qui ne peuvent souffrir sa présence, qui le repoussent à leur manière.

En conséquence, si elle caractérise les théocraties (comme celles d'Égypte ou d'Inde) et se retrouve sous les gouvernements mixtes, les peuples purement guerriers – considérés comme minoritaires – ne doivent pas la connaître.

Dans les pays germanophones, la notion de l'ordalie étant plus ouverte, moins étroitement associée au droit, ses liens avec le sacrifice humain ne se limitent pas non plus à l'exécution sacrificielle. La théorie développée dès 1832 par Georg Phillips, professeur de droit de l'Université de Berlin, puis de Munich, est de celles qui exerceront la plus grande influence sur la définition de l'ordalie primitive[38]. Phillips estime que le recours fréquent des anciens Germains à l'ordalie s'explique par leur extraordinaire religiosité. En effet, pour eux, il aurait été d'une importance capitale de se conformer en tout point à la volonté des dieux. C'est pour conserver leur faveur qu'ils pratiquaient continuellement la prière, les sacrifices et la divination. Le sacrifice, dans la conception de Phillips, fut un moyen de racheter les fautes du sacrificateur, en les déchargeant sur la victime – animale ou humaine. Toute victime était donc mise à mort pour une faute, qui n'était cependant pas forcément la sienne. Or, remarque Phillips, avant d'offrir un sacrifice, les Germains tenaient pour indispensable de demander aux dieux, au moyen de la divination, si la victime désignée leur était agréable. De la même façon, lorsqu'un criminel était condamné à une mort sacrificielle, les Germains interrogeaient les dieux pour savoir s'ils acceptaient cette victime[39]. La procédure étant identique dans les deux cas, Phillips en conclut que l'ordalie originelle aurait simplement été de la divination présacrificielle dont le but premier n'était pas de punir un coupable, mais de choisir une victime apte à concilier les faveurs des dieux[40]. De cette manière, l'ordalie aurait précédé

[…] Les dieux, qui renversent ainsi toutes les lois de la nature pour saisir le criminel, veulent donc son châtiment. A eux seuls, en effet, appartient le droit de punir. Le magistrat ne l'exerce qu'en leur nom, et en vertu de son caractère sacré. […] Alors le châtiment devient une expiation, par laquelle la nation se décharge de la complicité du crime commis chez elle. Toute exécution à mort est un sacrifice humain […]. D'un autre côté, je reconnais devant les mêmes tribunaux, dans le même temps, sous les mêmes lois, une procédure toute guerrière, où le débat n'est plus qu'un appel à la force. […] Au jour dit, les deux adversaires comparaissent en armes dans l'assemblée. Là il leur est permis de récuser les témoignages et les épreuves, de s'en remettre à leur épée, et de réclamer le duel. […] Le vaincu éprouve le sort de tous ceux qui succombent dans les batailles : il faut qu'il subisse la rançon, la captivité ou la mort. […] Ici le supplice a cessé d'être une expiation publique ; on n'y voit plus qu'une vengeance privée » (A. F. Ozanam, *Les Germains*, p. 120-125). Pour Ozanam le duel ne serait pas issu du même principe que les épreuves par les éléments. Tandis que ces dernières procéderaient des lois sacerdotales, les premiers incarneraient la loi guerrière.

38. *Deutsche Geschichte mit besonderer Rücksicht auf Religion, Recht und Staatsverfassung*, Berlin 1832, p. 249-267 ; *Über die Ordalien bei den Germanen in ihrem Zusammenhange mit der Religion, Festrede für die Feier des achtundachtzigten Stiftungstages der Akademie am 29. März 1847*, Münich 1847.

39. L'ordalie n'aurait pas pour but de décider de la culpabilité ou de l'innocence, car c'est le rôle des juges humains. Elle déterminerait uniquement la peine : mort sacrificielle si les dieux en décident ainsi, bannissement, esclavage ou rachat s'ils ne veulent pas de la victime.

40. « Dass Menschenopfer gebracht wurden, folgt aus dem allgemeinen Prinzip, dass auch bei den Germanen sie nicht selten waren, zeigt die Geschichte (p. 17) […]. Wenn ein Genosse selbst

tant les sacrifices humains expiatoires que les propitiatoires, et son application judiciaire n'aurait été qu'un développement secondaire.

La théorie de Phillips, qui concerne uniquement la coutume germanique, trouve un écho chez d'autres savants allemands (au nombre desquels Funkhaenel) qui exportent vers d'autres domaines l'idée d'une ordalie divinatoire non judiciaire. Cependant, au cours de ce processus, l'ordalie est associée encore plus étroitement au sacrifice humain, jusqu'à être confondue avec celuici. Ainsi, Franz Anton von Besnard, dans une note de son commentaire au *Des Spectacles* de Tertullien, explique l'origine des jeux de gladiateurs comme une offrande aux Mânes où la victime est choisie et immolée lors d'un duel ordalique. Von Besnard insiste sur l'importance du culte des morts dans ce qu'il appelle « idolâtrie » : les morts exigent que les descendants leur adressent des offrandes et des prières. Le gladiateur malheureux, par le duel ordalique, devient donc la véritable victime d'un sacrifice humain[41]. Karl Friedrich Hermann, dans son manuel de religion grecque paru en 1846, également dans une note, risque l'hypothèse selon laquelle le rituel delphique du saut d'une falaise comporterait une idée ordalique : ceux qui possèdent la faveur d'Apollon y survivent, tandis que ceux que le dieu n'aime pas meurent[42]. En

die Hand mit dem Blut der eigenen Sippe befleckt ; der Wolf im Heiligthum, wird er am Heerde erschlagen. Ist's aber ein Mitglied einer andern Familie, so will durch Rache an ihr die Gottheit und der Todte gesühnt seyn. […] Wenn die rächende Sippe den Friedbrecher ergreift, was ist sein Geschick ? – Der Opfertod ! Er ist das Schlachtopfer und sein Haupt auf einen nahen Pfahl gesteckt, verkündet den Vollzug der Rache. Ging aber allem Opfer die Vorfrage voran, wie durfte hier sie fehlen ? […] In den Orakeln ist der Ordalien gedacht. Was ist Orakel ? Entscheidung der Gottheit durch ein übernatürliches Zeichen auf eine an sie gerichtete Frage. Was ist Ordale ? Entscheidung der Gottheit durch ein übernatürliches Zeichen auf eine an sie gerichtete Frage. Eines also sind sie » (*Ibid*. p. 21). Il faut souligner que l'idée de la parenté entre la divination (ou, comme on l'appelait alors, l'oracle) et l'ordalie n'est pas nouvelle, mais au milieu du XIX^e^ siècle l'opinion majoritaire voyait encore en elles deux phénomènes qui procèdent de la même logique (se tourner vers les dieux pour obtenir une réponse), et en partie des mêmes méthodes (le sort, le duel), mais qui sont néanmoins distincts pour deux raisons : d'une part, la divination est alors considérée comme scrutant l'avenir, tandis que l'ordalie se porterait sur le passé ; d'autre part, tandis que, lors de la divination, on pourrait poser des questions concernant des sujets très divers, l'ordalie serait cantonnée au seul domaine judiciaire. Cf. M. Rogge, *Das Geschichtswesen der Germanen*, Halle 1820 (cité dans J. S. Ersch, G. Gruber, *Allgemeine Encycolpädie der Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1852, p. 455 ; J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, Göttingen 1828, p. 910 ; J. D. Meyer, *Esprit, origine et progrès des institutions judiciaires,* La Haye 1818, p. 311-317) ; J.-L. Koenigswarter, *Études historiques,* p. 168.

41. *D. Sept. Flor. Tertullian's sämtliche Schriften*, Augsburg 1837, « Von den Schauspielen », p. 134-168 (p. 151) : « Sie begehrten auch, daß ihnen Menschenopfer fielen. Doch wurden diese Opfer nicht so gerade zu geschlachtet ; sondern man überließ es im Zweitkampf einer Art von Gottesurtheil, wer dazu erkohren sey : denn wenn das Opfer freiwillig oder wenigstens mit dem Scheine des freien Willens fiel, so war die Vorbedeutung um so besser. Gewöhnlich war den Römern, daß beym Scheiterhausen oder bey der Gruft Spiele statt fanden, und zwar Gladiatorenkämpfe. Regelmäßig wiederkehrende Wettkämpfe zu Ehren der Manen waren die Consualien oder die s. g. tarentischen Spiele. »

42. *Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen*, Heidelberg 1846, p. 120-122 § 27. Il faut souligner, que pour Hermann le sacrifice humain et la peine de mort n'ont aucun lien originel entre eux. Le sacrifice humain, au début de la civilisation grecque, aurait été le parfait

1878, Joachim Marquardt, dans une note sur l'*homo sacer*, commentant l'acte des Massiliens qui sacrifiaient un homme en le précipitant d'une falaise dans l'espoir de délivrer la ville de la peste, affirme : « La victime était précipitée du haut d'un rocher, parce qu'on voulait laisser aux dieux le soin de décider de sa vie ou de sa mort[43] ». Dans tous ces exemples, de même que chez Phillips, la mise à mort sacrificielle n'implique pas forcément l'idée d'une exécution pénale. Cependant, contrairement à la théorie de Phillips, où l'ordalie précède la mise à mort sacrificielle, dont elle se distingue clairement, le sacrifice humain et l'ordalie se confondent ici en un seul acte.

3.

Le juriste Heinrich Brunner qui répète la théorie de Phillips dans son *Deutsche Rechtsgeschichte*[44] reprend l'idée du sacrifice humain ordalique. Il le considère même comme l'ancêtre des exécutions pénales, ce dont attesterait la « survivance » de formes de peine capitale qui laissent une mince chance de survie à l'accusé. Ces exécutions différées (précipitation, emmurement, crucifixion, bateau lancé à la mer sans gouvernail) auraient été à l'origine des ordalies judiciaires qui, en cas de décès, se seraient transformées en sacrifice humain expiatoire, mais que l'évolution du droit aurait conservées en tant que peine capitale[45]. Cependant, si la conception de Brunner de l'ordalie primitive s'inscrit dans la continuité de celle de ses prédécesseurs allemands, elle comporte également un aspect particulier qui signale la rupture avec les conceptions précédentes. Il mentionne en effet l'hypothèse selon laquelle l'idée d'une intervention divine ne faisait pas forcément partie des croyances sur lesquelles les ordalies reposaient à l'origine : c'est la magie qui aurait assuré l'efficacité des épreuves[46]. Le jugement de(s) dieu(x) représenterait donc une

équivalent du sacrifice animal. Les Grecs n'auraient choisi des criminels comme victimes qu'à une époque relativement tardive, et uniquement par souci d'économiser la vie d'innocents.

43. T. Mommsen, J. Marquardt, *Manuel des Antiquités romaines* t. XII, 1 : J. Marquardt, *Le Culte chez les Romains*, tr. fr. M. Brissaud, Paris 1889, p. 334, n. 2.

44. Paru en plusieurs éditions révisées entre 1887 et 1906. Brunner répète la même conception également dans la réponse qu'il apporte à une question posée par Theodor Mommsen à des spécialistes du droit criminel de divers systèmes judiciaires en 1905 (*Zum ältesten Strafrecht der Naturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung gestellt von Theodor Mommsen, beantwortet von H. Brunner, B. Freudenthal und anderen,* Leipzig 1905).

45. « Jene Auffassung findet eine Stütze in den altertümlichen Strafarten, die schon durch die Art des Vollzugs den Tod des Missetäters von dem Willen der Götter abhängig machen (Zufallsstrafen), wie das Aussetzen in leckem oder steuerlosem Schiff oder das nordische Gassenlaufen des getheerten und gefederten Diebes, das entweder als Tötung oder als Austreibung in den nächsten Wald wirkte, und ähnliche Strafen ordalienhaften Charakters. Nach alledem wird man den Opfertod des Verbrechers als Todesstrafe im Sinne eines Systems öffentlicher Strafen kaum bezeichnen, sondern darin nur den Ansatz zur Entwicklung eines wahren Strafrechtes erblicken können » (p. 249-250).

46. « Die Gottesurteile sind höchstwahrscheinlich ein auf indo-germanischer Grundlage erwachsenes Rechtsgebilde. […] Das Ordal beruht auf dem Glauben, dass der Ausgang der Ordalhandlung die Wahrheit oder Unwahrheit einer Behauptung offenbaren werde. Der Gedanke, dass das gerade durch göttliche Einwirkung geschehe, darf bei dem Ursprung der Institution wohl ebensowenig unbedingt vorausgesetzt werden, als die Idee der göttlichen

étape supérieure de l'évolution de l'ordalie, déjà éloignée de ses origines primitives, purement magiques. Brunner ne consacre qu'une seule ligne à cette idée, estimant que l'objet de son étude, l'ordalie germanique, représente un stade de développement bien plus avancé que l'ordalie originelle. Ce point est cependant à la base même de la conception moderne de l'ordalie primitive.

Si l'idée est « dans l'air du temps » dès la fin des années 1880 – notamment grâce aux travaux de l'école anthropologique de Cambridge qui considère la magie comme une étape primitive précédant l'apparition de la religion –, il faudra toutefois attendre 1904, la publication de la thèse de Gustave Glotz sur *L'ordalie dans la Grèce primitive*, pour que le lien originel entre l'ordalie et la magie soit théorisé. Cette rencontre entre l'anthropologie et l'Antiquité classique marquera le début d'un renouveau dans les études sur l'ordalie et la transformation la plus importante de sa conception. Trois grands domaines s'ouvrent devant l'ordalie primitive : la Grèce avec Gustave Glotz, Rome avec Salomon Reinach[47], et l'Israël ancien avec James George Frazer[48].

Gustave Glotz, qui doit à juste titre être considéré comme le père de la conception moderne de l'« ordalie primitive », affirme que l'institution dont il cherche – et croit retrouver – la trace en Grèce n'est pas seulement une forme spéciale de la divination, comme l'a jadis pensé Phillips, mais également un procédé « magico-religieux » d'une époque reculée dont seuls les mythes et les

Vergeltung bei der Wirkung des Eidzaubers, mit dem sich das Ordal so nahe berührt, dass man es wohl auch als eine "verschärfte Form des Eides" glaubt auffassen zu dürfen » (p. 261-262).

47. « Une ordalie par le poison à Rome et l'affaire des Bacchanales », *Revue archéologique* 1908, p. 236-253. Si l'interprétation ordalique de « l'affaire des poisons » proposée par Reinach ne fera jamais unanimité, son étude ne doit pas moins être considérée comme pionnière parmi celles qui seront consacrées à la question de l'ordalie romaine par la suite : H. Lévy-Bruhl, *Quelques problèmes du très ancien droit romain*, Paris 1934 ; Id., « Sur la laïcisation du droit à Rome », *RIDA* 4 (1951), p. 84-101 ; *Id.*, *La preuve judiciaire. Étude de la sociologie juridique*, Paris 1964 ; R. Dekkers, « Des ordalies en droit romain, *RIDA* 1 (1948), p. 55-78 ; J. Gagé, « Arruns de Clusium et l'appel aux Gaulois (?). À propos d'une tradition haruspicinale sur la vigne et l'olivier », *Revue de l'histoire des religions* 143 (1953), p. 170-208 ; *Id.*, *Matronalia*, Bruxelles 1963, p. 217-221 ; *Id.*, « "Vivicomburium". Ordalies ou supplices par le feu dans la Rome primitive », *Revue historique de droit français et étranger* 42 (1964), p. 541-573 ; *Id.*, « Les primitives ordalies tibérines et les recherches ostiennes de Jérôme Carcopino », dans *Hommage à la mémoire de J. Carcopino*, Paris 1977, p. 119-138 ; *Id.*, *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruxelles 1977 ; *Id.*, « Sur les origines du culte de Janus », *Revue de l'histoire des religions* 195 (1979), p. 3-33 et 129-151 ; P. Frezza, « Ordalia e legis actio sacramento », *Archivo giuridico* 142 (1952), p. 83-90 ; G. Grosso, « Provocatio per la perduellio, provocatio sacramento e ordalia », *BIDR* 63 (1960), p. 213-220 ; A. Biscardi, « Testes estote », *RHD* 49 (1971), p. 396-411. D'autres auteurs se prononcent contre l'existence de l'ordalie dans le droit romain : C. St. Tomulescu, « Les ordalies, le *sacramentum* et la *Lex Pinaria* », *RIDA* 21 (1974), p. 323-335, ici p. 323. G. I. Luzzato, « Vecchie e recenti prospettive sull'origine del processo civile romano », *Studi Urbinati* 28 (1959-60) p. 3-36 et *Id.*, *Procedura civile romana, Parte II, Le Legis actiones*, Bologne 1948, p. 112-113 et 174-175.

48. J. G. Frazer, *Folk-Lore In The Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend And Law* III, Londres 1918, chapitre V, « The Bitter Water », p. 304-414. L'étude de Frazer restera toutefois ignorée par les biblistes ainsi que par les assyriologues, et n'aura aucune influence sur la conception de l'ordalie de ces disciplines.

rites gardent des bribes de souvenirs ; une institution primitive aux multiples facettes, née avant les notions de droit, de justice et même de vérité qui, à ses origines, sert à révéler une force magique cachée ou une faveur divine spéciale, par la mise en danger de la vie de l'individu soupçonné :

> À un certain degré de développement social et religieux, on est convaincu qu'en sauvant le patient par un miracle ou en le faisant périr, Dieu lui-même a prononcé. Mais cette conception déjà haute d'une justice réalisée en ce monde par un maître souverain s'est ajoutée après coup à une procédure grossière qu'elle n'a pas produite. […] Il n'y a pas encore de Dieu qui soit champion de la vérité. L'homme n'a même pas encore la notion qu'il peut y avoir une solution vraie aux conflits soulevés par les relations sociales. Tout ce qu'on sait, c'est qu'il y a des individus qui disposent de pouvoirs magiques. Ils sont en rapport direct avec les puissances surnaturelles. Ils ont des sortilèges pour triompher des forces contraires à la vie humaine. Ils sont les fils de dieux[49].

Selon la conception de Glotz l'ordalie, à ses débuts, est aussi simple et brutale que la société qui l'a créée : le père de famille a le droit non pas de tuer celui/celle qu'il croit coupable ou qui l'a offensé – comme l'avait pensé Vico –, mais de le/la soumettre à une épreuve mortelle. Dans la juridiction domestique caractéristique de l'époque, le *pater familias* aurait à sa disposition l'exécution différée – institution si chère aux prédécesseurs allemands de Glotz – pour vérifier si la personne soupçonnée possède des pouvoirs surhumains – ou si les dieux l'estiment suffisamment précieuse pour être sauvée. La croyance en une magie efficace se mêlerait donc à celle en le pouvoir des dieux au moment où l'ordalie apparaît dans l'Histoire. Par conséquent, les exécutions ordaliques de la « Grèce primitive » ne seraient pas seulement des épreuves magiques, mais également des offrandes aux dieux. Le procédé originel, rapproché à la *deuotio* ainsi qu'à l'abandon noxal, réunirait en un seul acte trois institutions dont il serait également l'ancêtre : l'ordalie judiciaire, la peine de mort et le sacrifice humain.

> L'homme des temps primitifs a toujours peur de ses dieux : il est toujours prêt à leur livrer quiconque leur agrée, quiconque a mérité leur courroux. De là le caractère divin des peines dans les coutumes rudimentaires. […] L'ordalie est une dévotion. […] la victime offerte est le plus souvent possible l'auteur supposé ou avéré d'un crime. La peine de mort n'existe pas dans ces siècles reculés ; ce qui existe, c'est l'abandon aux dieux. […] on ne condamne pas un coupable à une peine capitale ; on l'expose à un danger capital. […] Les ordalies sont donc des preuves magiques et des sanctions divines, dont l'effet est de mener le patient au triomphe ou à la mort (p. 6-7).

À l'origine de la conception glotzienne de l'ordalie primitive se retrouve encore et toujours la conviction que les anciens, à une époque proprement mythique que Glotz ne tente à aucun moment de dater, auraient honoré leurs dieux par des sacrifices humains. Glotz estime que les victimes n'auraient pas toujours été des coupables et, comme Phillips, il affirme que tous les sacri-

---

49. G. Glotz, *L'ordalie,* p. 1 et p. 5.

fices humains auraient été indissociables d'une épreuve ordalique : tantôt une épreuve de culpabilité (ou de défaveur), tantôt, au contraire, une épreuve de perfection.

Dans l'introduction de sa thèse, Glotz expose, en le présentant comme une évidence, le point de départ de son cheminement qui est identique à celui de Funkhaenel : si le jugement de(s) dieu(x) « exista ou existe encore chez toutes les nations », il est « impossible, d'après ce qu'on voit partout ailleurs, que les Grecs n'aient pas connu l'ordalie ». Il est également « impossible, s'ils l'ont connue, qu'ils n'en aient pas conservé le souvenir dans le trésor de leur légende » et de leurs rituels[50]. Pour dégager le sens premier des mythes, il suffit d'appliquer un principe de base : toute légende possède un fond de vérité et il ne faut pas hésiter à reconstituer la version originelle des récits, « corrompue » lors de sa transmission à travers les nombreuses générations. Si l'on en retrouve la clé, cette vérité sera accessible par pure déduction logique[51]. Or cette clé réside dans l'identification du niveau de développement de la société grecque primitive en question, ce qui permet la comparaison avec les lois et les institutions de peuples mieux connus du même niveau. Glotz reconnaît dans l'ordalie une institution extrêmement flexible qui, tout au long de son existence, s'adapte et se transforme sans cesse, comme le sacrifice dont il est solidaire. De même que « l'adoucissement des mœurs » entraîne la substitution de la victime humaine, avec le temps les épreuves mortelles magiques cèdent également la place, d'un côté, à des ordalies inoffensives (serment, divination, exécration, tirage au sort, docimasie, bain nuptial, amphidromie, etc.) et, de l'autre côté, à des formes d'exécutions (précipitation, crucifixion, enterrement vivant), dont les Grecs auraient « oublié » la signification initiale[52]. Cependant, estime Glotz, l'ordalie de la Grèce primitive, l'ancêtre de toutes ces formes adoucies, doit être bien plus simple et bien plus brutale

---

50. G. Glotz, *L'ordalie*, p. 1 et 9-10 : « […] il faut perdre de vue les législations écrites, les codes rédigés. Quand une coutume est recueillie par un document officiel, elle a déjà subi des transformations profondes. […] le droit primitif se confond avec toutes les autres manifestations de la vie sociale : se sont les récits mythologiques, les cérémonies religieuses, les usages ou même les locutions populaires qui en sont restés les plus fidèles témoignages […]. Les recueils de mythes grecs renferment ainsi une masse touffue de renseignements sur les sociétés primitives. […] On y reconnaît des traits natifs d'une antiquité quelquefois immémoriale. Le *folk-lore* des Grecs renferme tout un coutumier ».

51. Cf. les formules telles que « il n'est pas invraisemblable » (p. 22), « leur sens et leur origine sautent aux yeux » (p. 13), « tout devient clair si l'on se figure » (p. 56), « il suffit de » (p. 57) ou « N'est-il pas vrai que pareilles survivances font ressortir la valeur historique de la mythologie ? » (p. 58).

52. « Mais le développement de la juridiction sociale et l'élargissement progressif des idées religieuses ont amené depuis longtemps une transformation notable des ordalies. […] disparaît cette conception brutale, qu'il est des hommes capables de vaincre la mort par un don de sorcellerie ; une doctrine nouvelle, qui s'affermit et s'épure de jour en jour, attribue aux dieux le pouvoir de sauver les bons et de châtier les méchants » (p. 122). Par conséquence, le danger n'a plus d'importance. « Il suffit d'adjoindre au serment le simulacre de l'ordalie, un acte symbolique, un geste inoffensif. Ainsi de l'ordalie-peine et de l'ordalie-preuve dérive le serment-ordalie », avant qu'elle ne périsse dans l'imprécation (p. 123). « L'ordalie était une imprécation en acte ; l'imprécation demeure une ordalie en parole » (*ibid.*).

que celle des époques historiques, précisément parce qu'elle est étroitement associée au sacrifice humain, lui-même signe de primitivisme. « Ce merveilleux don de métamorphose qu'a eu l'ordalie dans la cité hellénique s'explique par l'infinie variété des fonctions qu'elle a remplies dans le groupe primitif », explique Gustave Glotz (p. 131). Or ce groupe primitif, celui dont les mythes et les rites grecs doivent avoir conservé les traces, n'est pas celui de la tribu germanique, comme l'avaient encore imaginé ses prédécesseurs du milieu du XIX^e^ siècle. Le groupe primitif de Glotz est celui que les travaux de l'école anthropologique de Cambridge tentent de découvrir depuis les années 1880 en confrontant les sources antiques aux études ethnographiques modernes. Leur postulat de base met en effet sur pied d'égalité la Grèce, la Rome et l'Israël anciennes avec les populations « sauvages » d'Afrique, d'Amérique et d'Australie. Encouragé par les études de savants comme William Robertson Smith, Edward Burnett Tylor, Andrew Lang, James George Frazer ou Jane Harrison qu'il cite plusieurs fois dans sa thèse, Glotz ne se contente pas de chercher des ordalies dans la Grèce antique : il n'hésite pas à présenter la « Grèce primitive » comme exemple paradigmatique de la pratique de l'ordalie originelle. Aussi l'analyse de Glotz des mythes et des rites grecs est-elle conditionnée non seulement par sa conviction que l'ordalie est une institution universelle, mais surtout qu'elle doit ressembler aux pratiques observées chez les « sauvages » contemporains. Or les épreuves rapportées par les explorateurs de la seconde moitié du XIX^e^ siècle semblent aussi brutales et sauvages que les populations qui sont censées les pratiquer. Ces observateurs rarement impartiaux[53] refusent d'accorder à l'ordalie des « sauvages » le statut d'institution judiciaire, même rudimentaire. Ils ne veulent y voir que l'expression de la stupidité, de la crédulité et de la mauvaise foi d'indigènes attardés dans l'ignorance brutale de l'enfance de l'Humanité. Leur ordalie ne servirait pas la justice ou la recherche de la vérité, mais simplement la vengeance crue et déraisonnable de crimes souvent imaginaires, ceux de prétendus sorciers et sorcières – une vengeance accomplie et présidée par des prêtres-magiciens[54]. L'ordalie des sauvages n'aurait rien de sacré, mais s'apparenterait à un véritable lynchage populaire[55], pouvant conduire non seulement au sacrifice humain,

53. Cependant, des exceptions existent, notamment dans les rapports du Dr David Livingston et d'Alexander von Humboldt. Si ces derniers reconnaissent l'existence des pratiques ordaliques en Afrique, ils affirment n'avoir jamais observé de sacrifices humains ou de cannibalisme.

54. Cf. R. F. Burton, *Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale*, trad. fr. H. Loreau, Paris 1862, p. 656 : « La seconde attribution du mganga, et celle qui probablement lui est le plus profitable, est la découverte des cas de magie noire. Toutes les fois que la police est faite par celui qui profite du crime, et qui a pour le découvrir des moyens surnaturels, l'ordalie est fréquente. Sous le nom de Baga ou de Kyapo, celle de l'Afrique orientale n'est pas moins absurde, ni moins atroce que l'eau rouge des Ashanti, les poisons de Cassangé, le mouavi du Monomotapa, letangina des Malgaches, l'eau amère des Juifs, les épreuves du moyen âge. »

55. Cf. la scène décrite par T. V. Robins (« Notes and Sketches on the Niger », *Transactions of the Ethnological Society of London* V (1867), p. 82-90) : « Yet Bebe is as bad for brutal scenes as Dahomy, only on a smaller scale. They are constantly putting some poor wretch to torture upon the plea of witchcraft. When a person dies, someone is sure to be accused of witchcraft, and must prove her innocence by drinking poison without its having a deadly effect. Whether

mais même au cannibalisme[56]. Par ces associations, au sacrifice humain et au cannibalisme, l'ordalie devient ainsi une marque du primitivisme extrême. Elle servira même de prétexte aux observateurs ainsi qu'à leurs auditeurs pour s'interroger sur la capacité d'êtres si avilis à intégrer le monde civilisé[57].

just or unjust matters not, the ordeal must be gone through ; and, for this purpose, the accused is brought to the market-place, where the poison, "sasswood", is boiled, ready for use. These scenes occur nearly every month, and in one instance two women were accused of the death of a third. The first poor victim drank the content of a third calabash of poison, and died in frightful agonies, accompanied with the sticks and kicks of the lookers on. The other woman, having drunk a similar quantity, withstood its effects, and claimed to be released on the ground of innocence. But the friends wanted more sensation ; yelling and shouting that, as one woman had died, the other must, they compelled the miserable creature to empty a fifth calabash, when she sank writhing in the greatest torment, the mob meanwhile spitting on her, yelling, and shouting like demons. Ropes were then tied to the feet, and the bodies dragged naked through the mud to the river side, and pitched into the Niger », (p. 89).

56. Cf. Consul T. J. Hutchinson, « On the Social and Domestic Traits of the African Tribes : with Glance at Their Superstitions, Cannibalism, etc., etc. », *Transactions of the Ethnological Society of London* 1 (1861), p. 327-340 : « Amongst the greater portion of the tribes contiguous to those rivers is found a curious kind of similia similibus principle, in the fact that whatever species of death is inflicted by a murderer, exactly the same fashion is dispensed towards him when he is brought to capital punishment. […] The same custom is carried out even to the fact of eating a man, if the person for whose murder he is punished has been also devoured » (p. 333-334).

57. Cf. notamment les comptes rendus de la séance annuelle de 1865 l'*Ethnological Society of London* et la discussion suivant la lecture du rapport de W. W. Reade (« Efforts of Missionaries among Savages », *Journal of the Anthropological Society of London* 3 (1865), p. clxiii-clxxxiii), dont le but est la démonstration des raisons de l'inutilité, voire de la nocivité des tentatives de convertir les Africains qui seraient incapables de saisir les véritables enjeux de la foi sublime du christianisme. Le vernis de civilisation, que la fréquentation des missions leur confère, rendrait ces derniers insolents et criminels : « In plain words, I found that every Christian negress was a prostitute, and every Christian negro was a thief » (p. clxv). Or, le tout premier exemple de Reade pour la profondeur et le pouvoir de la superstition africaine est la pratique d'ordalies intimement solidaire avec la croyance dans la sorcellerie : « I will just give one instance, which will prove how little real power these missionaries can exert over Pagan superstition. In West Africa, whenever a man of importance dies, it is said that he died by witchcraft. The fetishman goes through certain rites, and ends by accusing some persons of the sorcery. The accused is subjected to an ordeal, wich has been often described ; and if the verdict be guilty, as is usually the case, is put to death with more or less barbarity. […] Now, what is the use of a Christian mission if a man goes to church in the morning, and burns a witch alive in the afternoon ? » (p. clxv). Le capitaine Burton apporte également son grain de sel à la discussion, en attirant l'attention sur la force de la religion africaine, « aussi primitive soit elle », dont les éléments principaux seraient le sacrifice humain, la chasse aux sorciers et l'ordalie : « it is impossible, save to those who have dwelt long among these people, to understand the influence which Fetishism exercices over their most trivial actions. […] You may imagine their success (of the missionaries), when the king sacrifices a man per day, excepting only his birthdays » (p. clxxi). « For the latter do not, as when adopting El Islam, drop their abominations of infanticide and human sacrifice, witchslaying, and poison ordeals. Christianity floats on their minds, but Mumbo Jumbo dwells in their inmost recesses » (p. clxiii). Burton conclut en proposant de concentrer les efforts humains et financiers de la mission chrétienne sur des populations plus développés, dont le niveau d'évolution n'est pas incompatible avec celui représenté par le christianisme : « I would willingly see a fair proportion of the half a million now expended on

En effet, comme l'affirme le consul britannique Thomas Hutchinson, avant de civiliser ce genre de sauvages, il faudrait d'abord pouvoir les humaniser…[58]

Gustave Glotz, tout en s'affranchissant des préjugés racistes qui obscurcissent le jugement des ethnographes victoriens, n'accorde pas moins crédit aux « faits » contenus dans leurs rapports. Ce sont ces « faits », additionnés à l'idéologie du progrès et de l'évolution de l'Humanité par paliers communs, qui lui permettent de construire son image de la « Grèce primitive » – et de l'ordalie primitive. L'impératif de la méthode comparatiste, qui exige le rejet de tout préjugé favorable aux sujets familiers à l'observateur, empêche Glotz de prendre en compte des parallèles plus proches, dans le temps et dans l'espace, de la Grèce archaïque. S'il cite souvent les œuvres d'anthropologues et de juristes traitant de coutumes africaines et polynésiennes contemporaines[59], il néglige entièrement les ordalies – pourtant très bien documentées – du Proche-Orient ancien. Sa seule référence au Code d'Hammurabi est ainsi reléguée dans une note, et concerne un détail quasi insignifiant de la procédure : l'utilisation d'une corde pour retirer le patient de l'eau[60]. Le fait qu'en Mésopotamie, dès le III^e^ millénaire avant notre ère, l'ordalie est une procédure judiciaire parfaitement réglementée et encadrée, ne comportant aucune des caractéristiques de l'ordalie primitive identifiées par Glotz, n'a aucune influence sur sa conception, précisément parce qu'il considère qu'il s'agit de deux niveaux distincts de l'évolution, bien que chronologiquement inversés.

L'absence des références mésopotamiennes, ainsi que de toute contextualisation, est encore plus frappante dans l'étude de 1919 de James George Frazer, inspirée par la thèse de Glotz, consacrée à l'épreuve biblique des Eaux-amères (Nb 5, 11-31)[61]. En effet, de ce traité de 110 pages seules les

missions amongst savages transferred to the Arabs of our cities, and to others who have the misfortune to be born without natural black coats in a civilised land » (p. CLXXVI).

58. « To attempt civilizing such a race before they are humanized, appears to me beginning at the wrong end » (*ibid*., p. 340). Heureusement tous ne partagent pas ce point de vue, cf. la note de la traductrice du *Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale* (Paris 1862) du Capitaine Richard Burton, Mme H. Loreau : « Nous croyons, certes, à l'ignorance et aux préjugés cruels de ces tribus enfants ; mais l'ordalie est un fait de notre histoire, et un fait tout moderne : il fut défendu à des juges français d'employer l'épreuve de l'eau pour convaincre les accusés de sortilège, et cela en 1601. […] Nous avons eu des messes d'ordalie, et l'excommunication a été fulminée chez nous contre les rats, les chenilles et autres insectes ; en fallait-il conclure que nous étions inaptes au progrès ? » (p. 670, note de la traductrice).

59. P. ex. Th. WAITZ, *Anthopologie der Naturvölker* I-VI, Leipzig 1859-1872 ; J. DUMONT D'URVILLE, *Voyage au Pôle sud et dans l'Océanie sur les corvettes l'Astrolabe et la Zélée […] pendant les années 1837-1838-1839-1840,* Paris 1845-1853 ; A. H. POST, *Afrikanische Jurisprudenz : ethnologisch-juristische Beiträge zur Kenntniss der einheimischen Rechte Afrikas*, Leipzig 1887 ; J. KOHLER, « Ueber die Gewohnheitsrechte von Bengalen », *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 9 (1891) p. 321-360 ; W. R. SMITH, *Religion of the Semites,* Londres 1889 ; J. G. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece,* Londres 1898 ; *ID.*, *The Golden Bough* (Glotz n'indique pas quelle édition il utilise).

60. GLOTZ, *L'ordalie*, p. 58, n. 1.

61. J. G. FRAZER, *Folk-Lore In The Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend And Law* III, Londres 1918, chap. V, « The Bitter Water », p. 304-414.

cinq premières traitent de la loi hébraïque (dont une page et demie, de sa traduction), et aucune référence n'est faite à la Mésopotamie ancienne. Frazer présente, comme parallèle le plus proche de son sujet, les ordalies par le poison africaines, indiennes et malgaches dont il énumère – sur les 105 pages restantes – toutes les variantes trouvées dans ses sources ethnographiques, constituées des récits de voyageurs du XIX^e^ siècle, parmi lesquels les membres de *l'Ethnographical society of London*, notamment le Capitaine Burton et le Consul Hutchinson…

Pour Frazer, tout comme pour Glotz et pour Reinach, la science des religions comparées est une science exacte, aux règles très strictes. Or ces règles reposent sur l'identification des étapes successives et universelles de l'évolution humaine, ainsi que sur l'identité parfaite de phénomènes semblables – indépendamment de tout contexte historique ou géographique. Cependant, pour ceux qui la pratiquent, l'application stricte des données ethnographiques à la préhistoire européenne n'est pas seulement une méthode scientifique. Elle permet également de mesurer la distance parcourue depuis des commencements réellement bestiaux – ce qui met en valeur le propre niveau de civilisation de l'observateur, tout en dénonçant en même temps le primitivisme des retardataires…[62]. Dans cette nouvelle perspective, les hautes civilisations de la Grèce, de la Rome et de l'Israël anciennes deviennent donc d'autant plus admirables qu'elles se développent à partir de l'état le plus primitif et le plus sauvage de l'humanité, alors quasi bestiale, – une étape caractérisée par la pratique du sacrifice humain, de l'ordalie et peut-être même du cannibalisme.

III.

Les thèses de Gustave Glotz ont connu une diffusion très large au succès durable. Non seulement la question de l'existence de l'ordalie dans la

62. « Bien que poursuivies selon des méthodes différentes, les recherches entreprises de nos jours sur l'histoire primitive de l'homme amènent presque inévitablement à la même conclusion : toutes les races civilisées sont sorties tôt ou tard d'un état de barbarie plus ou moins voisin de celui où persistent encore de nos jours beaucoup de races arriérées […]. C'est par la méthode comparée qu'on arrive à découvrir le sauvage sous le civilisé ; appliquée à l'esprit humain cette méthode nous permet de suivre l'évolution intellectuelle et morale de l'homme, tout comme, appliquée au corps humain, elle nous permet de suivre son évolution physique en partant des formes les plus rudimentaires de la vie animale. En un mot, il y a une anatomie comparée de l'esprit comme du corps […]. la révélation des éléments grossiers qui se cachent sous la civilisation de l'antique Israël, comme ils se cachent sous la civilisation de l'Europe moderne, ne font que rehausser par contraste la gloire d'un peuple qui, partant de pareils abîmes d'ignorance et de cruauté, a pu s'élever jusqu'à des cimes éblouissantes de sagesse et de vertu », J. G. Frazer, *Le folklore dans l'Ancien Testament*, éd. abr., trad. fr. E. Andra, Paris 1924, « Préface », p. VII-IX. Cf. l'avis de Salomon Reinach : « À un certain moment de leur évolution sociale, les Hébreux, les Ligures, les Cimbres et sans doute tous les autres peuples ont pensé de même, ont agi de même : leurs actes, qui nous remplissent d'horreur, n'ont été que les conséquences logiques de leurs idées et, si nous éprouvons à mesurer le chemin parcouru depuis, nous devons réserver nos censures à ceux qui voudraient aujourd'hui encore, nous proposer la conduite de sauvages préhistoriques comme la règle de nos consciences et de nos mœurs » (« Une ordalie par le poison à Rome », p. 597).

Grèce « primitive » ne se pose plus, mais, grâce à ses théories, la définition de l'ordalie – que ce soit en histoire des religions, en anthropologie ou en droit – dépasse aujourd'hui largement l'acception traditionnelle héritée du Moyen Âge européenne[63]. Pourtant, la définition que Glotz donne à l'ordalie repose sur sa vision de la Grèce primitive et de l'Humanité primitive qui, elle, est depuis longtemps abandonnée. Comme nous l'avons vu, la démarche de Glotz s'inscrit dans une perspective doublement évolutionniste : non content d'établir l'origine religieuse des institutions judiciaires, comme l'avaient fait ses prédécesseurs du milieu du XIX^e^ siècle, à travers l'ordalie primitive Glotz prétend remonter encore plus loin dans le temps. Sur les traces de l'école anthropologique de Cambridge, il érige l'ordalie en preuve fossile de l'origine magique de la religion. Or, le sacrifice humain, cette institution jugée tout aussi primitive qu'universelle, accompagne l'ordalie tout au long de cette « recherche du temps perdu ».

L'histoire de la création du concept de l'ordalie primitive est un parfait exemple du glissement du monde réel vers celui de l'imaginaire. Si les phénomènes qui la composent – la *deuotio*, l'abandon noxal, l'exécution par précipitation, la divination, le serment, l'exécration, le tirage au sort, le bain nuptial, les diverses épreuves initiatiques, les rites d'agrégation, etc. – ont tous une existence réelle et plus ou moins bien documentée dans de nombreuses cultures, leur ancêtre supposé, l'ordalie primitive universelle, reste une chimère, car elle repose sur une conception de la société qui est supposée de l'avoir créée. C'est la recherche de la société « primitive » qui a abouti à la création du concept de l'ordalie primitive. Glotz, à force de déconstruire les mythes grecs pour en retrouver la trace, a fini par créer le mythe savant de l'ordalie primitive d'une période mythique, entre peine de mort et sacrifice humain. L'avancement de nos connaissances sur les éléments qui la constituent, et notamment la remise en question « du » sacrifice humain, doit donc inévitablement aboutir à la modification de notre conception de cette hypothétique ordalie « primitive ».

63. Pour une bibliographie voir À. A. Nagy, « L'ordalie de la philologie classique ou La tentation de l'Autre », dans F. Prescendi, Y. Volokhine (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions*, *Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève 2011, p. 134-157.

– II –

Sacrifice humain *vs* sacrifice animal

HUMANA, SEU POTIUS INHUMANA SACRIFICIA. LE SACRIFICE HUMAIN À LA CROISÉE DES DISCOURS DANS L'ŒUVRE DU POLYHISTOR JOHANN WILHELM STUCKI (1542-1607)

Marc Kolakowski[1]

De l'œuvre hétéroclite de Johann Wilhelm Stucki[2] l'histoire a surtout retenu un traité sur les mœurs de table, ses *Antiquitatum conviviorum libri III*, dont l'ambition avouée est de rendre compte de l'ensemble des coutumes relatives au banquet, des plus antiques ou exotiques jusqu'aux plus familières[3]. Le texte qui retiendra ici notre attention se présente comme un appendice à cette étude qui le fit entrer de plain-pied dans la République des Lettres ; il s'agit de la

1. Marc Kolakowski est assistant diplômé à l'Institut religions, cultures, modernité (IRCM) de l'Université de Lausanne, et attaché de recherche en histoire des religions à l'Université de Genève.

2. Pour des données biographiques, se reporter à C. Waser, *De vita et obitu […] Stuckii*, Zürich 1608 ; M. Adam, *Vitae Germanorum Theologorum*, Heidelberg 1620, p. 765-775 ; F. Koldewey, « Stucki, Johann Wilhelm », dans *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig 1893, vol. XXXVI, p. 717-720 ; C. Moser, « Stucki, Johann Wilhelm », dans *Dictionnaire historique de la Suisse*, url http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F10867.php (février 2012). Pour un éclairage sur l'œuvre de Stucki, notamment ses biographies de réformateurs et sa pensée politique, on consultera avec profit les pages que lui consacrent I. Backus dans *Life Writing in Reformation Europe. Biographies of Reformers by Friends, Disciples and Foes*, Aldershot 2008, et A. Dufour, « L'*Helvetia gratulatio ad Galliam* de Hans Wilhelm Stucki (1591) et l'idée de la tolérance » dans *Poètes, princes & collectionneurs: mélanges offerts à Jean-Paul Barbier-Mueller*, Genève 2011, p. 337-347.

3. J. W. Stucki, *Antiquitatum convivalium libri III in quibus hebraeorum, graecorum, romanorum aliarumque nationum antiqua conviviorum genera, nec non mores, consuetudines, ritus ceremoniaeque conviviales, atque etiam aliae explicantur & cum iis, quae hodie cum apud Christianos, tum apud alias gentes a Christiano nomine alienas in usu sunt, conferuntur*, Zürich 1582 (seconde édition en 1597). Nous nous permettons ici de renvoyer à l'ouvrage fondamental de M. Jeanneret, *Des mets et des mots, banquets et propos de table à la Renaissance*, Paris 1987, ainsi qu'en dernier lieu à A. Grafton, « Ingestion/Table Manner », *Cabinet* 38 (2010), url http://www.cabinetmagazine.org/issues/38/grafton.php (février 2012), qui tiennent tous deux compte de l'œuvre de Stucki.

Sacrorum sacrificiorumque gentilium brevis et accurata descriptio[4] (« Brève et soigneuse description des cultes et sacrifices des Gentils ») qu'il publie en 1598 à Zürich à l'occasion de la réédition des *Antiquitatum conviviorum libri III*. Sans pouvoir ici nous attarder sur les rapports qu'entretiennent les deux œuvres[5], un tel rapprochement nous permet toutefois de situer d'emblée la *Descriptio* dans la continuité d'un projet antiquaire plus vaste puisque, nous prévient Stucki, « il n'y eut pas dans l'Antiquité de banquet sans sacrifice, ni de sacrifice sans banquet[6] ». Néanmoins, sa « brève description », qui compte malgré tout quelque 300 pages, ne saurait se réduire à un *addendum* : cette somme d'érudition comparatiste constitue en effet une véritable encyclopédie du sacrifice, sans équivalent au moment de sa publication et pour longtemps une référence en la matière. Nous nous proposons ici de rendre compte de la place qu'y tient le sacrifice humain.

Stucki rédige son traité selon un plan systématique, plutôt que chronologique. Il répond ainsi dans l'ordre aux questions du temps du sacrifice (*quando ?*), des destinataires (*ad quem ?*), des objets (*quid ?*), des lieux (*ubi ?*), des agents (*qui ?*), des étapes (*quomodo ?*) et des fins (*cur ?*). Le sacrifice humain s'inscrit dans la section de l'ouvrage consacrée aux objets ou matériaux du sacrifice[7], à laquelle Stucki nous introduit en posant d'emblée ce qui constitue pour lui la « norme » : les sacrifices de Nestor et des Argonautes, qui ont pour objet des bœufs[8]. Cet animal est la victime-type, et c'est sans surprise qu'il retrouve des bovidés comme offrande chez Virgile (c'est-à-dire dans la religion romaine) et les Égyptiens (selon le témoignage de Plutarque[9]). Toutefois, si le bœuf se voit rappeler son statut de matériau sacrificiel par excellence, de norme par rapport à laquelle on évaluera les alternatives – puisqu'il est, pour Stucki, à la fois celui du sacrifice le plus représentatif des pratiques de l'Antiquité (le grec) et celui des cultures immédiatement environnantes –, il n'en demeure pas moins que la variété des matériaux, c'est-à-dire des offrandes sacrificielles, reste infinie. C'est pour cette raison que notre auteur se propose de les regrouper en trois catégories : « animées » (*animata*), « inanimées » (*inanimata*) et « mixtes » (*mixta*)[10].

---

4. J. W. Stucki, *Sacrorum, sacrificiorumque gentilium brevis et accurata descriptio, universae superstitionis ethnicae ritus cerimoniasque complectens ad sacros et profanos scriptores probe intelligendos explicandosque peraccommodata*, Zürich 1598.

5. Elles seront réunies en un seul volume lors de leur réédition commune de 1695, cf. J. W. Stucki, *Joannis Guilielmi Stuckii Tigurini Operum tomus primus* [-*secundus*], Leyde et Amsterdam 1695.

6. J. W. Stucki, *Sacrorum, sacrificiorumque gentilium […] descriptio*, « Praefatio » [p. 8v°] : « […] ita ut nullum fere convivium sine sacrificio, nullumque sacrificium sine convivio fuerit celebratum […] ».

7. *ibid.*, p. 41v°-56r°.

8. *ibid.*, p. 41v° : « Sequitur nunc membrum tertium in utroque hoc sacrificio considerandum, materia videlicet, sive quid sacrificarint Nestor et Argonautae. Ac utrique quidem boves immolasse dicuntur, ab Homero et Apollonio ».

9. *ibid.* : « Apollinem autem tauro inprimis placari solitum testantur illa Virgilii : […] » ; « Sic apud Aegyptios in Osyridis […] boves russas immolari fuit permissum […] ».

10. *ibid.* [manchette] : « Materia sacrificiorum triplex ».

C'est l'ordre qu'il suivra pour son développement sur la question des offrandes sacrificielles, dont il énonce ainsi le plan. Suivant cette logique, la première de ces catégories, celle des victimes animées, se voit elle-même subdivisée en deux sous-catégories : celle des êtres « doués de raison » (*rationalis*) d'une part, et celle des êtres « privés de raison » (*irrationalis*) de l'autre[11]. C'est ainsi que l'on trouve d'un côté les hommes, et de l'autre les animaux. Enfin, Stucki subdivise encore la sous-catégorie des victimes humaines en d'une part la victime sacrifiée intacte, « entière » (*Sacrificatus homo integer*[12]) et d'autre part la victime dont on ne va offrir que des « parties » (*Sacrificatae etiam hominis singulae partes*[13]). À cela s'accorde le fait qu'historiquement, selon lui, la victime humaine fut d'abord offerte en entier, puis – dans un second temps seulement – en parties[14].

C'est à ce moment-là, dans cet enchaînement raisonné des diverses sortes d'offrandes ou victimes, que s'inscrit le discours de Stucki sur le sacrifice humain. La victime humaine est donc un être animé, rationnel, que l'on peut sacrifier en totalité ou en partie seulement. La description, qui suit ce préambule théorique, se fera par conséquent en deux temps – justifiés du point de vue de l'histoire et de la méthode : le premier, celui du sacrifice humain total qui entraîne forcément la mort ; le second, celui du sacrifice humain partiel, qui n'est pas forcément inoffensif (le cœur, par exemple, peut être considéré suivant cette classification comme une offrande humaine partielle, mais qui n'en reste pas moins mortelle).

(1) À propos du premier genre de sacrifice humain, Stucki convoque diverses autorités (tant les auteurs classiques que les Pères de l'Église) et en appelle à leurs témoignages. On apprend ainsi qu'en Afrique on sacrifiait des enfants à Saturne, et Pline assure qu'en Sicile et en Italie aussi on pratiquait des sacrifices humains. Les Gaulois faisaient de même, selon Cicéron, etc[15]. L'auteur multiplie les exemples selon le principe de la *copia*, l'abondance des sources, telle qu'elle se pratiquait tout au long de la Renaissance, et ne se prive pas à cette occasion de faire des emprunts, à Giglio Gregorio Giraldi[16] (1479-1552) et Alessandro Alessandri[17] (1461-1523) notamment, deux mythographes italiens[18]. C'est ici à une véritable liste, une litanie de noms de lieux et

11. J. W. Stucki, *Sacrorum, sacrificiorumque gentilium […] descriptio*, p. 41v°. : « Porro animata materia sacrificiorum, est duplex : Animalium nimirum ratione utentium, ut hominum: et ratione expertium, ut bestiarum ».

12. *ibid.*, p. 41v° [manchette].

13. *ibid.*, p. 42v° [manchette].

14. *ibid.*, p. 41v° : « Observandum autem eos, hominem primo integrum et solidum Diis suis offerre fuisse solitos, deinde certas ejus partes sive membra ».

15. *ibid.*, p. 41v°-42v°.

16. G. G. Giraldi, *De deis gentium varia et multiplex historia*, Bâle 1548, surtout la dernière partie « De sacrificiis, Syntagma XVII », p. 649-764.

17. A. Alessandri, *Geniales dies*, Paris 1561 [1522[1]], essentiellement le livre IV, chap. 17, « Quo ritu quibusque caeremoniis hostia apud priscos diis immolabatur, et quo modo fiebant sacra, et quid apud exteros », p. 221r°-227r°.

18. Stucki emprunte tout au long de son ouvrage de nombreux exemples à ces deux auteurs, souvent sans les citer. Sur les mythographes de la Renaissance et leur rôle dans la constitution

de peuples que l'on a affaire. Stucki nous le dit : il n'est pas une seule partie de la terre où l'on ne vit s'exécuter des sacrifices humains[19]. Aussi nous raconte-t-il que sur une certaine île au large du Nouveau Continent, on immolait il y a encore peu de temps des petits enfants. Des Amériques, il passe immédiatement à l'Asie, où là non plus on ne fut pas en reste de sacrifices humains. Ce tour du monde nous entraîne également dans l'Europe toute proche des Gaulois comme nous l'avons vu, mais aussi des Germains. On passe ainsi en revue maintes contrées, dont s'échappe parfois quelque complainte, telle celle d'Imilce, la femme de Hannibal, que Stucki nous donne à entendre lorsque le conseil des sages envisage la possibilité de sacrifier son fils :

> Mais quelle est cette piété qui fait arroser de sang les sanctuaires ? Hélas, malheureux mortels, la raison première de vos crimes, c'est que vous ignorez la nature des dieux. Allez, adressez-leur avec de pieux encens une juste prière, et puis répudiez ce rite affreux du meurtre ! Dieu est un être de clémence et proche parent de l'homme. Qu'il vous suffise désormais, je vous en supplie, de voir sur les autels sacrifier les taureaux[20] !

L'énumération se poursuit sur plus d'une page et il serait ici un peu fastidieux de la reprendre dans son entier ; ce qu'il faut retenir c'est la multiplicité des lieux, des peuples et des divinités qu'elle met en scène, ainsi que la très large période qu'elle couvre. En effet, nous pouvons constater que Stucki met en place une véritable géographie du sacrifice humain, qui lui permet de passer de la Grèce, à Rome et à l'Égypte ou, en ouvrant encore plus largement le compas, de la Méditerranée antique aux Amériques et à l'Asie. En fait, la *copia* offre ici la possibilité d'avoir un regard englobant (*in toto terrarum orbe*[21]) sur la question du sacrifice et de faire se rejoindre passé et présent. De plus, le parcours géographique permet d'intégrer une variable à la série animale, que Stucki emprunte à Aristote et dont l'homme figure l'aboutissement, l'accomplissement et donc la référence hiérarchique. Au plan « horizontal » de sa carte, Stucki conjuguerait ainsi une ligne « verticale », celle de la hiérarchie des êtres dont il nous offrait un aperçu en préambule de la section.

Ouvrons les *Catégories* d'Aristote – dès les premières lignes on peut lire ces quelques mots qui mettent en scène l'homme et le bœuf :

d'un savoir moderne sur les religions antiques, on consultera encore J. Seznec, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et l'art de la Renaissance*, Paris 2011 [Londres 1939[1]].

19. J. W. Stucki, *Sacrorum, sacrificiorumque gentilium […] descriptio*, p. 41v° : « Humana enim seu potius inhumana, immania, horrenda et plane diabolica hujusmodi sacrificia cum antiquissima tum omnibus pene gentibus, tam Judaeis, quam Ethnicis, in toto terrarum orbe communia et usitatissima fuisse ex sacris et prophanis litterarum historiarumque monumentis satis superque constat ».

20. *ibid.*, p. 42r°, citation de Silius Italicus, *Punica*, IV, v. 791-799 (traduction française de P. Miniconi et G. Devallet, Paris 1979, p. 135).

21. *ibid.*, p. 41v°. Rappelons ici que *descriptio* renvoie également au champ lexical de la « carte » en latin.

> I. {1a7} On dit synonymes les items qui ont le nom en commun, et dont l'énoncé de l'essence, correspondant au nom, est le même, par exemple [on dit] zôion [être animé] pour l'homme et pour le bœuf ; [on les dit synonymes] car on les appelle tous les deux du commun nom de zôion et l'énoncé {1a7} de l'essence, correspondant au nom, est le même. Si en effet on doit donner la définition de chacun d'eux, de ce que c'est, pour chacun d'eux d'être zôion, on donnera la même définition[22].

Homme et bœuf, en tant qu'êtres animés, sont synonymes, deux espèces d'un même genre, *zôion* exprimant à proprement parler la nature du vivant, « qui participe à la vie ». Ce qui va les différencier c'est, pour reprendre les prémisses par lesquelles Stucki ouvre son discours, le fait que l'un soit doué de raison, et l'autre non. Ce à quoi nous touchons là, c'est précisément le système auquel se réfère Stucki lorsqu'il va envisager la question du sacrifice humain : un monde hiérarchisé dans lequel l'homme conserve sa posture aristotélicienne, au sommet des êtres, ce qui rend d'autant plus scandaleuse, tout en l'expliquant, l'idée d'un sacrifice humain. En effet, l'être qui sert d'offrande est le plus abouti du règne animal, mais en même temps il ne cesse de lui appartenir : la possibilité d'une confusion entre l'homme et l'animal pourrait être au centre de la question du sacrifice humain dans ce texte ; car c'est précisément dans sa corporéité, sa matière (*quid ?*), qu'est envisagé l'être humain en tant que victime sacrificielle. La pratique du sacrifice humain semble en effet rendre compte d'une certaine « erreur » dans la conception des êtres et laisse apparaître comme un hiatus dans la représentation du monde qui sous-tend le texte de Stucki : puisque l'homme y est traité comme un bœuf, et n'est plus envisagé qu'en tant que corps, il se voit en quelque sorte privé de son âme[23].

(2) Par la suite, Stucki passe au sacrifice « partiel » de membres humains, selon un véritable index des parties du corps pouvant faire office d'offrande : tête, crâne, intestins, sang, cœur, humérus, biceps, cheveux, poils, barbe,

---

22. Aristote, *Catégories*, présentation, traduction et commentaires de F. Ildefonse et J. Lallot, Paris 2002, p. 59.

23. En ce sens, nous faisions plus haut mention d'un passage de Plutarque où il est question du sacrifice égyptien de bœufs roux, de la couleur de Typhon, en mémoire de la mort d'Osiris, tué puis « morcel » par celui-ci. Cette évocation du *diasparagmos* d'Osiris renvoie au texte d'*Isis et Osiris* et plus précisément au passage 363B : « Les Egyptiens, qui croient que Typhon était roux, n'immolent que des bœufs de cette couleur […]. Ils pensent qu'on ne doit pas offrir aux dieux en sacrifice ce qui leur est agréable, mais au contraire les corps des animaux qui ont reçu les âmes des hommes injustes et impies après leur métamorphose. […] Des prêtres, nommés *sphragifles* imprimaient sur le bœuf qu'on devait immoler un sceau qui, suivant l'historien Castor, avait pour empreinte un homme assis sur ses genoux, les mains liées derrière le dos et le couteau sur la gorge. » (traduction française de G. Rachet, Paris 1995, p. 38-39). Cette marque d'un homme entravé, un couteau sur la gorge, qui est imprimée sur le front d'un bœuf que l'on s'apprête à tuer de la même manière pourrait rendre compte de leur synonymie au sens aristotélicien du terme. Ainsi, dans cette confusion de « ce qui participe à la vie » (*zôion*), homme et bœuf paraissent avoir pu facilement être l'image l'un de l'autre. Qu'on se rappelle ici les *juvencos* de la complainte d'Imilce, terme désignant indifféremment des « jeunes taureaux » et des « jeunes hommes ».

tronc, organes génitaux, langue, etc[24]. De la victime entière à la victime parcellisée, dans le second temps du développement qui est aussi un second temps dans l'histoire, le corps subit une désagrégation, une déconstruction de sa « fabrique » qui se lit jusque dans les marges du texte, avec la série en manchette de divers organes qui le composent. C'est à cette écriture de la dissection[25] que notre auteur va articuler (greffer ?) son discours théologique, en revenant sur la dichotomie des sacrifices « humains, ou plutôt inhumains, et purement diaboliques[26] ».

Le spectacle d'un corps cruellement travaillé, exposé sans pudeur[27] jusque dans son intériorité même, semble indiquer à Stucki comme cause principale (« impulsive », *impulsiva* selon ses mots) de ces sacrifices le diable, qui encourage et pousse les hommes à les exécuter, ou encore à s'y livrer. Le masque, en même temps que le dernier obstacle à l'autopsie du sacrifié humain, est tombé : sous l'apparence des dieux des Anciens se cachent des démons, et en dernier lieu leur prince, le diable. Ce constat semble correspondre à la théorie, alors largement répandue, de l'*imitatio diabolica*[28], sur laquelle nous ne nous étendrons pas ici, si ce n'est pour signaler qu'elle permet justement d'articuler sans aucune transition le discours comparatiste de Stucki à une apologétique beaucoup plus classique.

Car il y a aussi Dieu, qui ordonne à Abraham de sacrifier son fils afin d'éprouver sa foi, et préfigure ainsi le sacrifice de Jésus, v*ictima* « expiatrice des péchés du monde entier »[29]. Aussi, ce ne furent pas seulement les peuples « profanes et barbares » qui pratiquèrent de tels rites, mais bien également le « peuple de Dieu » lui-même[30]. Cela lui est rendu manifeste par l'interdiction proférée en *Lévitique* 20, 2 de sacrifier leurs enfants à Moloch, de même qu'en *Rois* 23, 13. Enfin, Stucki achève la mise en parallèle avec l'affirmation que les chrétiens ont eu eux aussi leur victime humaine : Jésus, par laquelle seule « notre Dieu est apaisé[31] ». Il cite à ce propos l'Épître aux Romains 12, avant d'achever curieusement son propos sur une mention des principes de

---

24. J. W. Stucki, *Sacrorum, sacrificiorumque gentilium […] descriptio*, p. 42v°.

25.Toute cette partie de la section pourrait offrir un contrepoint anatomique au *diaspargmos* mythique de Plutarque.

26. *ibid.* : « […] humanas, seu potius inhumanas, et mere diabolicas hostias […] ».

27. *ibid.* : « Quanta etiam Gentilium haec insipentia et libido fuerit in hoc sacrificiorum genere, dum in templis coire, et nefandis libidinus immisceri, ac pudendis genitalibus sacra facere, quod procreationis seminaria essent, nefas non putarent […] ».

28. Sur l'« imitation diabolique » et son rapport à la constitution d'un savoir pré-académique sur les religions, voir Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris 2004, p. 200-203.

29. *Ibid*., p. 43r° : « expiatrice peccatorum totius Mundi ».

30. J. W. Stucki, *Sacrorum, sacrificiorumque gentilium […] descriptio*, p. 43r° : « Nec vero tantum apud gentes profanas et barbaras sed etiam apud ipsum populum Dei, Judaeos nimirum et Israëlitas, exsecranda ista hominum ; et quidem liberorum, immolandorum consuetudo invaluit atque viguit […] ».

31. *Ibid*., p. 43r° [manchette] : « Christianorum victima Christus » ; « Nobis quidem Christianis victima primaria est victima Christi, qua sola Deus nobis placatus, et totius Mundi peccata fuerunt expiata ».

Pythagore, selon lesquels le meurtre doit être proscrit, de même que tout sacrifice sanglant. Ainsi, le motif du sacrifice humain, lorsqu'il est conçu d'abord comme une violence faite au corps, reste le lieu d'une indistinction entre ce qui est « humain » et ce qui ne l'est pas, ou plutôt ce qui a cessé de l'être – la qualité d'« inhumain » se voyant en effet également attribuée à l'exécutant du sacrifice, qui n'est toujours qu'un barbare cruel. Dès lors nous pouvons affirmer que chez Stucki, à côté de la confusion homme/bête que nous relevions du point de vue de la victime, se laisse aussi entrevoir une confusion humain/inhumain du point de vue du victimaire. Effectivement, le sacrifice humain est par extension aussi rendu inhumain à cause de celui qui l'exécute (ou qui suscite sa mise en œuvre). L'auteur y revient par deux fois : « humana, seu potius inhumana sacrificia ».

À la lecture du passage que nous venons de survoler, il semble que le texte de Stucki, lorsqu'il se penche sur le cas précis du sacrifice humain, se trouve à la croisée de plusieurs discours, qui se superposent à sa propre écriture comme autant de calques, ou plutôt qu'il articule les uns aux autres en fonction de son argumentaire. Expliquons-nous : le premier temps de son développement, celui du préambule et du sacrifice humain « entier », paraît accorder à la démarche antiquaire une certaine philosophie de la nature quand le second temps, celui du sacrifice humain « partiel », emprunte au discours naturaliste pour mieux pouvoir insister sur la cruauté de cette pratique et y reconnaître la marque du diable, justifiant ainsi l'activation d'un discours théologique.

La cruauté étant le signe « diabolique » de l'inhumanité de tels rites et de ceux qui les pratiquent, Stucki cesse bientôt de recourir au discours savant pour mieux empoigner sa plume de théologien, car c'est bien le diable qu'il a débusqué derrière l'erreur et la confusion des Gentils. Ceci est rendu d'autant plus flagrant qu'il leur oppose, point par point, sa description du seul sacrifice véritablement « humain » : celui des chrétiens. L'antithèse, qu'il suggère ici et qu'il reprendra pour la développer à la toute fin de son ouvrage[32], oppose comme dans un miroir l'authentique à son imitation : si le sacrifice (in)humain des Gentils s'adresse à de nombreuses divinités qui sont autant de démons, le sacrifice humain chrétien s'adresse à un dieu unique qui est le seul vrai dieu ; si le premier repose sur une grande variété de victimes, le second ne dispose que d'une victime unique ; si le premier se répète en vain, le second n'a eu lieu (efficacement) qu'une fois et ne saurait être réellement répété ; si le premier est cruel, le second est « charitable »[33], etc.

La juxtaposition des pratiques tend ici à l'édification, selon l'axiome qui veut que « les contraires s'éclairent mieux par leur contraste[34] ». Alors que

---

32. J. W. Stucki, *Sacrorum, sacrificiorumque gentilium […] descriptio*, p. 154r° [manchette] : « Antithesis Ethnicismi et Christianismi ».

33. *ibid.*, p. 155v° [manchette]. « Christianorum anthropothusia charitatis plenissima ». L'antithèse court sur de nombreuses pages et reprend point par point les divers aspects du sacrifice évoqué tout au long de l'ouvrage.

34. *ibid.*, « Praefatio » [p. 8v°] : « […] contraria contrariis opposita magis elucescunt ». On trouve une formule comparable chez Th. D'Aquin, *De malo*, q. 1.a., 1arg. 14. On en trouvera des variantes chez F. Rabelais, *Tiers-Livre*, Paris 1546, chap. XXXVII, p. 227 : « opposita,

le comparatisme inscrivait dans une même série (égalitaire, objectivante) l'ensemble des peuples de l'Antiquité et les Gentils du monde contemporain, il ne saurait s'appliquer à la religion chrétienne sans verser immédiatement dans l'opposition dialectique (inégalitaire, subjective). Ainsi, c'est à une véritable limite – ou peut-être au véritable fondement – du discours de Stucki que nous sommes parvenus, en suivant au fil de son texte une tendance par laquelle il justifie, au seuil de son ouvrage et au terme de notre lecture, le bien-fondé de sa démarche. Reste pour nous que la polyphonie d'un tel discours, si ce n'est son caractère paradoxal, semble rendre compte d'une histoire comparée des religions qu'on ne peut pas encore isoler du champ théologique, mais dont l'écriture hybride paraît déjà traversée de tensions fortes.

juxta se posita magis elucescunt » ; P. de La Ramée, *Dialectique*, Paris 1555, p. 27-28 : « Et les opposez, sont de leur nature entre soy esgallement notoires, comme dict Aristote au cinqiesme et siziesme des Topiques : Et neanmoins l'un mis devant l'autre est plus clerement apperçeu, comme luy mesme dict au troiziesme de sa Rhetorique » ; ou encore T. Garzoni, *Théâtre des divers cerveaux du monde*, Paris 1585, p. 19r° : « Et pource que les choses opposees, quand elles se mettent pres l'une de l'autre, rendent leur opposition plus claire, comme la lumiere se monstre plus claire, pres des tenebres, et la beauté devant la laideur […] ».

DES SACRIFICES HUMAINS DANS L'INDE ANCIENNE

Johannes Bronkhorst[1]

La littérature brahmanique ancienne mentionne deux sacrifices humains : le Śunaskarṇa-yajña et le Puruṣa-medha[2]. Dans le premier des deux, le sacrificateur prend sa propre vie en se jetant dans le feu sacrificiel[3]. Dans le deuxième, la victime humaine est achetée à sa famille à un prix de mille vaches et cent chevaux ; elle doit être mâle et appartenir à l'une des deux classes supérieures. Elle est gardée dans des conditions relativement bonnes durant une année, avant d'être mise à mort[4]. Ni l'un ni l'autre de ces deux sacrifices n'est fréquent dans la littérature védique et ses annexes, et il n'est pas sûr que l'on ne les ait jamais offerts.

---

1. Johannes Bronkhorst est professeur honoraire de la section de Langues et civilisations orientales de l'Université de Lausanne.

2. Pour une discussion générale du sacrifice humain dans la période védique et avant, voir A. Parpola, « Human sacrifice in India in Vedic times and before », dans J. N. Bremmer (éd.), *The Strange World of Human Sacrifice*, Leuven – Paris 2007, p. 157-177.

3. Voir Āpastamba Śrauta Sūtra 22.7.20-25, W. Caland, *Das Śrautasūtra des Āpastamba. Sechszehntes bis vierundzwanzigstes und einunddreissigstes Buch, aus dem Sanskrit übersetzt,* Wiesbaden 1969 (1928[1]), p. 320-321 ; *Id.*, *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana*, Liechtenstein 1966 (Leipzig 1903[1]), p. 28. Une discussion de ce sacrifice se trouve également dans la Mīmāṃsā Bhāṣya de Śabara sous Mīmāṃsā Sūtra 10.2.57-61 et dans le commentaire de Bhartṛhari sur le Mahābhāṣya ; voir J. Bronkhorst, « Studies on Bhartṛhari, 2 : Bhartṛhari and Mīmāṃsā », *Studien zur Indologie und Iranistik* 15 (1989), p. 101-117 (p. 107) = R. C. Dwivedi (éd.), *Studies in Mīmāṃsā, Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*, Delhi 1994, p. 371-388 (p. 377-378).

4. A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur : Vedische Opfer und Zauber*, Strassburg 1897 ("Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde" III.2), p. 153 ; W. Kirfel, « Der Aśvamedha und der Puruṣamedha », dans *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. Walter Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht*, Hamburg 1951 ("Alt- und Neu-Indische Studien" 7), p. 39-50 ; J. L. Sauvé, « The divine victim: aspects of human sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India », dans J. Puhvel (éd.), *Myth and Law among Indo-Europeans*, Berkeley 1970, p. 173-191 (184 et s.) ; C. Malamoud, « Modèle et réplique : Remarques sur le paradigme du sacrifice humain dans l'Inde védique », *Archiv für Religionsgeschichte* 1(1) (1999), p. 27-40.

Pourtant, on peut utiliser ces deux sacrifices humains comme deux modèles pour une grande partie, peut-être la totalité, des sacrifices védiques. Dans l'un, le sacrificateur sacrifie soi-même ou un substitut de soi-même ; dans l'autre, il sacrifie un ennemi ou un substitut de cet ennemi.

Avant de regarder des sacrifices qui exemplifient cette typologie, je propose d'étudier quelques passages du *Mahābhārata*, une grande épopée en sanscrit datant d'une période proche de l'époque védique. Deux passages de cette épopée, nous le verrons, proposent implicitement la même division du sacrifice en deux. Ils se situent avant la grande guerre qui est au centre du *Mahābhārata*. Tous les deux identifient cette guerre future comme étant un sacrifice, qu'ils appellent « sacrifice de guerre » (*raṇayajña*, *śastrayajña*). Tous les deux, en outre, identifient Duryodhana, le leader de l'un des deux côtés, comme sacrificateur. L'un des deux passages l'identifie en même temps comme victime, tandis que l'autre spécifie que son ennemi principal sera la victime.

La suite de l'histoire nous apprend que Duryodhana va effectivement perdre la guerre et y trouver la mort ; il sera donc la victime du sacrifice, et la guerre se manifestera comme un sacrifice du premier type, dans lequel la victime est identique au sacrificateur. Avant la bataille, pourtant, les deux possibilités sont encore ouvertes : dépendant de l'issue de la bataille, Duryodhana lui-même ou son ennemi pourraient être la victime de ce « sacrifice de guerre ». Autrement dit, dans l'esprit des auteurs de l'épopée comme dans le nôtre, il existe deux types de sacrifice : le sacrifice dans lequel le sacrificateur s'autodétruit, et le sacrifice dans lequel il détruit son ennemi[5].

D'autres exemples de ces deux types de sacrifice se trouvent ailleurs dans le *Mahābhārata*. Le roi Jarāsandha, nous apprenons dans le deuxième livre, a fait prisonniers des rois ennemis dans le but de les sacrifier au dieu Rudra[6]. Il est vrai que l'épopée n'approuve pas cette procédure, et dit même que des sacrifices humains sont inconnus[7]. Mais cela ne change rien au fait qu'elle connaît bien notre schéma : le sacrifice planifié par Jarāsandha exemplifie le deuxième type.

Il y a en outre le sacrifice des serpents (*sarpasattra*)[8], à l'occasion duquel les événements de l'épopée sont racontés. Les victimes dans ce sacrifice sont les serpents, que son initiateur cherche à éradiquer. Ici, une fois de plus, les victimes sont les ennemis du sacrificateur, non pas des substituts de lui-même.

---

5. Voir J. Bronkhorst, « Sacrifice in the Mahābhārata and beyond », dans *Proceedings of the Sixth Dubrovnik Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*, 15-20 August 2011, à paraître.

6. Mhbh 2.20.8.

7. Cette remarque semble peu convaincante pour l'Inde entière ; cf. L. Alsdorf, *The History of Vegetarianism and Cow-Veneration in India*, tr. angl. B. Patil – N. Hayton, Londres – New York 2010 (1962[1]), p. 45, n. 130.

8. À noter que les auteurs du *Mahābhārata* utilisent ici le mot *sattra* de manière non orthodoxe ; voir plus bas.

Le sacrifice du premier type, où le sacrificateur s'autodétruit, est illustré ailleurs dans le *Mahābhārata*, notamment dans l'histoire d'Ambā[9] et celle d'Aśvatthāman[10].

Dans les sacrifices védiques tels qu'ils sont décrits dans les textes védiques et annexes, il est rare que le sacrificateur s'autodétruise. À l'exception du Śunaskarṇa-yajña, mentionné avant, il détruit plutôt un substitut[11]. Pourtant, le sacrifice qui s'appelle Sattra est décrit en des termes qui indiquent que le sacrificateur finit par détruire son propre corps ; ce corps sera ensuite mangé par les autres participants au sacrifice. Les efforts des textes pour réinterpréter et pour modifier ces pratiques cachent mal qu'une autodestruction suivie d'un repas cannibale était à leur base[12].

À côté des sacrifices où le sacrificateur détruit un substitut de lui-même, il existe un groupe de sacrifices où l'objet détruit est un substitut de l'ennemi. Cela est premièrement vrai de l'Agniṣṭoma, un sacrifice de Soma[13]. Le Soma est une plante, ou plutôt les tiges d'une plante, « achetée » à un « marchand » (en réalité un brahmane ou un śūdra) après un marchandage. On frappe ensuite le « marchand de Soma ». Le Soma n'est dorénavant plus traité comme une plante, mais plutôt comme un roi : il est placé sur un trône royal et on lui offre l'hospitalité. Le pressage des tiges à la fin est présenté comme la mise à mort du roi[14].

---

9. Mhbh 5.188 ; cf. J. Scheuer, « Śiva dans le Mahābhārata : l'histoire d'Ambā / Śikhaṇḍin », *Puruṣārtha* 2 (1975), p. 67-86.

10. Mhbh 10.7.

11. *ātmaniṣkraya(ṇa)* dans les textes védiques (p. ex. TaitS 6.1.11.6 ; ŚPaBr 11.7.1 ; J. Schwab, *Das altindische Thieropfer. Mit Benützung handschriftlicher Quellen bearbeitet*, Erlangen 1886, p. xix) ; S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Tournhout 2003 (1898[1]) ("BEHESR" 118), p. 132 et s. ; M. Biardeau, « Le sacrifice dans l'hindouisme », dans M. Biardeau, Ch. Malamoud (éd.), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris 1976 ("BEHE, SR" 79), p. 19 ; G. U. Thite, *Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts*, Poona 1975, p. 143 et s. ; C. Malamoud, « Modèle et réplique : Remarques sur le paradigme du sacrifice humain dans l'Inde védique », p. 36 et s. Le substitut utilisé dans le cas d'un sacrifice animalier peut être l'un des suivants : un être humain, un cheval, un bovin, un mouton ou une chèvre ; J. Schwab, *Das altindische Thieropfer*, p. xvii ; TaitS 2.1.1 ; ŚPaBr 6.2.1.18. L'identité de la victime en tant que substitut du sacrificateur est bien connue dans la recherche moderne ; déjà Henri Hubert et Marcel Mauss l'ont signalée, mais ils vont trop loin en la considérant comme caractéristique de tous les sacrifices (H. Hubert, M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1929, p. 1-130 [p. 45] [« Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice », *Année sociologique* 2 [1899], p. 29-138]).

12. H. Falk, *Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers*, Freiburg 1986, p. 36 et s.

13. W. Caland, V. Henry, *L'agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, Paris 1906-1907, p. 27 et s., p. 53 et s. ; J. Gonda, *Les religions de l'Inde, t. I : Védisme et hindouisme ancien*, tr.fr. L. Jospin, Paris 1979, p. 183 et s.

14. ŚPaBr 3.9.4.17. Voir B. Schlerath, « The slaying of the god Soma », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 68 (1987), p. 345-348 ; G.-J. Pinault, « About the slaying of Soma: uncovering the Rigvedic witness », dans L. Kulikov, M. Rusanov (éd.), *Indologica. T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume*, Book I., Moscou 2008 ("Orientalia et Classica : Papers of the Institute of Oriental and Classical Studies" 20), p. 353-388.

Rien n'est plus simple que de voir dans le Soma le substitut d'un roi voisin, presque par définition un ennemi. Cet « ennemi » est pourtant bien traité. Voilà un aspect du sacrifice qu'on voudra bien retenir, car il semble qu'il nous aide à arriver à une compréhension plus approfondie du sacrifice.

Je viens de vous proposer un schéma général du sacrifice védique, un schéma dans lequel les acteurs clés sont le sacrificateur et la victime. La victime est soit identique au sacrificateur, soit elle est son ennemi. Dans la plupart des cas, la « vraie » victime est remplacée par un substitut. Nous verrons que ce schéma sous sa forme simple ne permet pas d'expliquer tous les sacrifices ; en réalité les deux types s'entremêlent souvent. Nous en étudierons quelques exemples plus tard.

D'abord quelques mots sur les deux types de sacrifice distingués dans notre schéma. Peu d'érudits s'opposeront au premier type. Il est généralement admis, et explicitement dit dans les textes, que la victime dans beaucoup de sacrifices est un substitut du sacrificateur. La pertinence du deuxième type de sacrifice est moins immédiatement évidente. Quelles sont les raisons de croire que, dans certains sacrifices, la victime est un substitut de l'ennemi du sacrificateur, voire l'ennemi lui-même ? Les textes védiques sont en général peu explicites à cet égard. Et les passages du *Mahābhārata* évoqués plus haut, quoique suggestifs, constituent-ils une preuve formelle ? On peut se poser la question.

Je propose pourtant que le schéma que je viens de vous présenter ait une validité allant au-delà du seul sacrifice indien, qu'il vaille même dans des sociétés éloignées de l'Inde. À côté du cas sans doute fictif de Jarāsandha, le deuxième type de sacrifice, dans lequel le sacrificateur tue son ennemi, existe à l'état presque pur, pour ainsi dire, ailleurs dans le monde. Pas besoin de rappeler les sacrifices humains des Aztèques, ou dans le royaume de Dahomey. Dans les deux cas, la victime est un guerrier ennemi, qu'on obtient lors de batailles organisées dans ce but. La correspondance avec notre deuxième type de sacrifice est presque parfaite[15].

J'ai déjà attiré votre attention sur le fait qu'un sacrifice védique de la plus grande importance tombe dans cette catégorie. Dans l'Agniṣṭoma, on tue un roi qu'on a obtenu de manière violente. Il est vrai que dans ce cas ce n'est pas un vrai roi qu'on tue, mais son substitut, le Soma. Le Puruṣa-medha, d'autre part, suit le modèle de l'Agniṣṭoma, et nous avons déjà vu qu'ici un vrai être humain est mis à mort.

L'application du schéma ici présenté est sujette à caution. Les deux types de sacrifice se mélangent souvent. Prenons l'exemple du sacrifice du cheval, l'un des grands sacrifices royaux védiques. Le déroulement général est le suivant : le roi, qui est le sacrificateur, laisse errer librement un cheval durant presque

15. Certains érudits acceptent le premier type de sacrifice pour la Grèce ancienne (p. ex. W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin – New York 1972, p. 29, n. 34), mais d'autres ne sont pas convaincus ; voir plus bas.

une année. Le cheval est accompagné de quatre cents jeunes guerriers pour assurer que personne ne bloque son chemin.

Cette partie du rite sert le but évident d'imposer la supériorité du roi sur ses voisins : le cheval les confronte avec le défi d'interrompre son parcours, mais ils sont impuissants à le faire. Pourtant, les rois voisins ne sont pas les victimes du sacrifice, ils ne seront pas immolés. À la fin de l'année, c'est bien le cheval qui sera immolé, et plusieurs traits (parmi eux le fait de coucher avec la reine) suggèrent que le cheval est le substitut du roi plutôt que de ses ennemis. Le sacrifice du cheval est ainsi un mélange des deux types de sacrifice que nous avons distingués. D'autres sacrifices – en Inde ou ailleurs – se prêtent eux aussi à des interprétations à la lumière du schéma ici présenté, avec un mélange des deux types.

Le Puruṣa-medha souffre de la même ambiguïté. À son terme également, un simulacre d'union sexuelle est arrangé entre le cadavre et l'épouse principale du sacrifiant. Cette épouse est ensuite désignée par des termes normalement réservés à une veuve, ce qui suggère que l'homme immolé représente l'époux[16].

Il reste une question cruciale. Où sont les dieux dans ce schéma ? Le sacrifice n'est-il pas premièrement une interaction entre l'homme et les dieux ? Notre schéma met l'accent sur le sacrificateur et sa victime. Quelle est la place réservée aux dieux ?

La voie la plus prometteuse pour aborder ces questions est de commencer par le deuxième type de sacrifice de notre schéma. Ici le sacrificateur tue son ennemi ; souvent il s'agit d'un représentant important d'une nation voisine ou d'une tribu proche. Le résultat de ce type de sacrifice est facile à deviner : il impose la supériorité du sacrificateur sur ses ennemis. Le sacrifice du deuxième type est ainsi une interaction entre au moins deux acteurs, parmi lesquels une hiérarchie sociale est imposée.

Notre premier type de sacrifice n'a pour l'instant qu'un seul acteur, car le sacrificateur et sa victime sont identiques. Je propose d'élargir ce nombre à l'aune du sacrifice du deuxième type. Dans ce dernier sacrifice, le sacrificateur établit sa supériorité par rapport à la victime ; dans le sacrifice du premier type le sacrificateur, étant lui-même la victime, établit son infériorité. Mais par rapport à qui ? C'est ici que le besoin d'un autre acteur se fait sentir.

Il n'y a aucune raison préalable de penser que ce nouveau participant doit être divin. En fait, il existe des cultes d'êtres humains (même si les chercheurs modernes ont tendance à leur imposer un caractère divin, parfois pour des raisons discutables). Le culte de l'empereur romain en est un exemple : Ittai Gradel, qui est parmi les derniers à avoir publié un livre sur ce sujet, s'empresse d'accentuer l'aspect humain de cet empereur pourtant objet d'un culte religieux[17].

---

16. C. Malamoud, « Modèle et réplique : Remarques sur le paradigme du sacrifice humain dans l'Inde védique », p. 35.

17. I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002.

La place que vont occuper les dieux dans certains sacrifices devient maintenant claire. Le sacrificateur, qui veut établir son infériorité au moyen d'un sacrifice, a besoin d'un être supérieur à qui il peut se soumettre. S'il est citoyen d'un empire ou s'il fait partie de l'entourage d'un personnage puissant, sa tâche est simple : il peut se soumettre à ce personnage puissant. S'il a lui-même des prétentions de pouvoir, l'implication d'un ou de plusieurs êtres surnaturels évite des problèmes. Il peut admettre et exprimer son infériorité, sans que son propre statut social soit mis en cause, en accentuant sa soumission à un être surnaturel. Il peut même faire d'une pierre deux coups, en sacrifiant aux dieux un guerrier ennemi par exemple. Ainsi il établit sa propre supériorité par rapport aux ennemis, tout en admettant son infériorité aux dieux. Le sacrifice védique du cheval est une variante quelque peu adoucie de cette combinaison.

La situation indienne montre que le rôle des dieux dans le sacrifice peut être faible, voire inexistant. Les dieux jouent un rôle très secondaire dans les sacrifices védiques classiques, et les identifications détaillées de la grande bataille du *Mahābhārata* avec un sacrifice ne les mentionnent même pas. Le Dieu créateur (Puruṣa, Prajāpati), qui dans la mythologie védique crée le monde en s'immolant au début des temps, commet ce geste tout seul, sans que son sacrifice soit dédié à un autre dieu. En bref, notre schéma montre la place que *peuvent* occuper des êtres surnaturels, sans que leur participation soit obligatoire.

Il nous reste une autre question. Si l'une des fonctions du sacrifice est d'imposer une hiérarchie sociale, pourquoi cela se fait-il par la voie de sacrifices et de rites ? Ne suffit-il pas de simplement tuer de temps en temps un représentant de ses ennemis pour montrer qui est le maître ? Pourquoi le fait-on dans des procédures rituelles plutôt que dans des confrontations ordinaires ? Et si des gens ressentent le besoin de se soumettre, pourquoi le font-ils, une fois de plus, dans des procédures rituelles ?

La réponse à ces questions se base sur l'observation qu'il existe une différence de fond entre une activité ordinaire et une activité rituelle. Le trait distinctif d'une activité rituelle est qu'elle est holistique, qu'elle constitue une unité indivisible. Le contraire est vrai pour les activités ordinaires. Le caractère holistique du rite associe celui-ci avec le niveau de cognition holistique qui sous-tend notre cognition ordinaire. Notre cognition ordinaire résulte de l'ajout au niveau holistique d'un autre niveau, celui-ci analytique et symbolique. Ce deuxième niveau, nous l'acquérons lors de notre enfance, en parallèle avec l'acquisition du langage ; il s'interpose d'une certaine façon entre nous et le monde de notre expérience non symbolique et non analytique. Une présentation même minimale de cette façon de voir l'activité rituelle exige un article tout entier. Cet article existe, et le lecteur y est renvoyé pour une compréhension plus ample[18].

---

18. J. Bronkhorst, « Ritual, holophrastic utterances, and the symbolic mind », dans A. Michaels, A. Mishra (éd.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual.* Vol. I : *Grammar and morphologies of ritual practices in Asia*, Wiesbaden 2010, p. 159-202.

Pour nos propos actuels, il suffit de voir que les activités rituelles, holistiques, créent un ancrage dans une réalité qui est vécue comme plus réelle que celle de notre expérience quotidienne. Vu ainsi, un sacrifice fait plus que de donner expression à une certaine situation hiérarchique : il ancre cette situation dans une réalité plus profonde. C'est ça toute la différence entre une activité ordinaire et une activité rituelle, et donc immuable. Ancrée dans une réalité plus profonde, la situation hiérarchique exprimée par le rite perd son caractère éphémère pour obtenir un statut qui perdure.

Revenons aux sacrifices humains. Quel est le lien entre nos réflexions et les sacrifices humains ? Ce lien est simple. Nos réflexions, si correctes, montrent qu'en principe il n'y a, au fond, que des sacrifices humains, la seule condition étant que certains sacrifices mettent un substitut à la place de l'être humain. La victime humaine, en outre, est soit identique au sacrificateur, soit elle est son ennemi. Le réaménagement des éléments de ce schéma est à la base de tous les sacrifices védiques, et peut-être d'autres sacrifices ailleurs[19]. C'est ça, du moins, la thèse que je vous propose.

Abréviations :

BORI	Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona
Mhbh	Mahābhārata, crit. ed. V.S. Sukthankar u.a., Poona 1933-66 (BORI)
ŚpaBr	Śatapatha Brāhmaṇa
TaitS	Taittirīya Saṃhitā

19. Quelques participants au colloque (Pierre Bonnechere, Jan Bremmer) ont émis des réserves quant à l'applicabilité de notre schéma au sacrifice grec. Voilà une question qui mérite une recherche plus approfondie.

– III –

Dossiers archéologiques

GAULOIS ET SACRIFICES HUMAINS : DES TEXTES ANTIQUES AUX OBSERVATIONS ARCHÉOLOGIQUES

Gilbert Kaenel[1]

Cette brève présentation, qui répond à la demande des organisatrices du colloque, n'émane ni d'un historien des religions, ni d'un spécialiste en anthropologie sociale ou du sacrifice humain, mais d'un archéologue, protohistorien. La période prise en compte ici correspond à la fin du Second âge du Fer (époque de La Tène).

Pour ces derniers siècles qui précèdent notre ère, les archéologues ne disposent pas de témoignage direct attribuable aux Celtes, mais de fragments de textes qui portent un regard sur l'Autre transmis par certains auteurs grecs ou romains. Nous utilisons le terme Gaulois qui est en général réservé aux Celtes occupant la partie occidentale de l'Europe, en France principalement et sur le Plateau suisse pour notre propos[2]. Les interprétations proposées par les archéologues qui étudient de telles sociétés sans écriture[3] reposent donc en principe exclusivement sur l'analyse de faits matériels. La question qui se pose est la suivante : la religion laisse-t-elle des traces matérielles, ou plutôt, en inversant la proposition, les faits matériels permettent-ils d'accéder à la sphère religieuse, et plus précisément au cas spécifique du sacrifice humain ?

Le sacrifice humain, tel qu'il est envisagé ici, a un destinataire ; il représente un « don », une « offrande » à une entité supérieure, en général une divinité à l'instar des différents modèles de représentation sociale que l'histoire ou l'ethnologie permettent de retracer. Il ne fait aucun doute à nos yeux que la

1. Gilbert Kaenel est archéologue, directeur du Musée cantonal d'archéologie et d'histoire de Lausanne et professeur au Laboratoire d'archéologie préhistorique et anthropologie de l'Université de Genève.

2. Nous adoptons donc la terminologie dont nous sommes en grande partie redevables à Jules César, dans la première phrase de ses *Commentaires* : « […] le peuple qui, dans sa langue, se nomme Celte, et, dans la nôtre, Gaulois » (César, *Guerre des Gaules* I, 1).

3. Ce n'est pas tout à fait vrai pour les Celtes qui, dans certains cas comme en témoignent des graffitis sur céramique notamment, recourent à l'alphabet grec ou romain, voire étrusque en Italie du Nord.

pratique du sacrifice humain a existé chez les Gaulois, comme dans la plupart des sociétés antiques de Méditerranée (Grecs et Romains notamment), du Nord ou d'ailleurs, à différents moments de leur développement et dans des circonstances bien précises. Mais l'archéologie, avec ses méthodes, est bien en peine de démontrer l'existence de telles pratiques. L'anthropologue pourra proposer de restituer la mise à mort d'individus dans des cas particuliers et uniquement en fonction des traces observées sur les os, mais il ne pourra (pas plus que l'archéologue d'ailleurs) se prononcer sur les raisons de cette mise à mort : comment distinguer un sacrifice (selon la définition large retenue d'offrande consacrée à une divinité) d'un châtiment infligé à des justiciables (selon des règles et raffinements divers en fonction de traditions culturelles différentes), voire d'un fait guerrier ? À la lecture des textes d'auteurs de l'Antiquité qui abordent le thème du sacrifice humain, on est déjà confronté à une ambiguïté certaine à cet égard. Une réponse positive retenue par l'archéologue traduit dès lors un important saut épistémologique entre l'observation des faits et leur interprétation. Des explications alternatives au sacrifice pourront en effet presque toujours être avancées…

Les Gaulois et le sacrifice humain

Il s'agit d'un thème fréquemment abordé, en général avec retenue pour ne pas dire gêne, par les archéologues (au même titre d'ailleurs que le cannibalisme) ; on peut facilement s'en persuader à la lecture des recherches historiographiques. On trouvera un état de la question dans différentes publications, de Jean-Louis Brunaux[4] notamment, ou dans le volume accompagnant une exposition sur la religion et la société en Gaule[5].

Les sources archéologiques, la documentation issue de sites et trouvailles en contexte, sont bien évidemment partielles : même si les méthodes de fouille ont évolué depuis le XIX^e^ siècle, les portions de sites archéologiques investigués ne livrent que les bribes d'une histoire complexe. Une situation pire en somme que celle de l'historien confronté aux quelques fragments conservés de textes antiques…

L'archéologue qui étudie les religions du monde gréco-romain dispose non seulement de textes (partiels certes), mais d'inscriptions, de données iconographiques qui lui permettent dans certaines situations de restituer les « minutes » de cérémonies religieuses avec une richesse de détails et une précision de gestes inégalées. En pré- et protohistoire on en est réduit à interpréter des actions en relation avec le religieux et le cultuel sur la base de l'accumulation d'observations de situations comparables, qui vont permettre de dégager des règles ; mais ces dernières pourront difficilement être généralisées et les explications retenues conserveront un statut d'hypothèse ; dans

4. J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises. Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule Indépendante*, Paris 2000 ; *Id.*, *Guerre et religion en Gaule. Essai d'anthropologie celtique*, Paris 2004.

5. Ch. Goudineau (dir.), *Religion et société en Gaule*, Paris 2006.

le cas du sacrifice humain en particulier, les questions sont plus nombreuses que les réponses.

Les textes de Grecs et de Romains à propos des Gaulois

Dès la redécouverte à la Renaissance des textes de l'Antiquité, la question du sacrifice s'est vue entourée d'une fascination accompagnée de répugnance, pour le moins d'une charge émotive certaine dont témoigne la littérature qui lui est consacrée (fig. 1). L'image retenue en arrière-plan des documents diffusés pour ce colloque, *The Wicker Image* ou *Wicker Man*, a joui d'une grande notoriété du XVII^e^ au XIX^e^ siècle (fig. 2, directement inspirée du texte de César cité ci-dessous), et même jusqu'en plein XX^e^ siècle avec des films (sans doute de délicieux navets) que nous renonçons à prendre en compte. Au

Fig. 1. Le druide dans ses œuvres… Sacrifice humain revisité par Gustave Doré. (D'après X. B. SAINTINE, *La mythologie du Rhin et les contes de la mère grand'*, Hachette, Paris 1876).

Fig. 2. Les « mannequins de proportions colossales » dont parle César, vus par un dessinateur du XIXe siècle. D'après F. GRAF, *Menschenopfer in der Bürgerbibliothek*, dans *Archéologie suisse* 14, 1991-1, p. 138.

Ier siècle avant et au début du Ier siècle après J.-C., les Méditerranéens insistent sur le côté barbare des Gaulois avec ce leitmotiv de la sauvagerie de l'Autre illustrée par le sacrifice humain.

Prenons deux éminents auteurs. César tout d'abord évoque le sacrifice humain dans ses *Commentaires de la Guerre des Gaules* (pour l'an 53 av. J.-C.) :

> Certaines peuplades ont des mannequins de proportions colossales, faits d'osier tressé, qu'on remplit d'hommes vivants : on y met le feu, et les hommes sont la proie des flammes[6].

Strabon, quelques décennies plus tard :

> Il existait aussi d'autres sortes de sacrifices humains, à ce qu'on rapporte : par exemple, ils perçaient des victimes de flèches, ils en crucifiaient dans leurs

6. CÉSAR, *Guerre des Gaules* VI, 16.

> sanctuaires ou encore ils fabriquaient un colosse de paille et de bois puis ils jetaient à l'intérieur toutes sortes d'animaux, domestiques comme sauvages, des êtres humains, et ils en faisaient un holocauste[7].

Ces deux célèbres passages (auxquels on pourrait ajouter la version de Diodore de Sicile) se rapportent à des pratiques que ni l'un ni l'autre n'ont pu voir, ni même le Grec Poseidonios d'Apamée dont ils s'inspirent directement, mais qui, lui, a voyagé dans le sud-ouest de la Gaule, de Marseille à l'Atlantique vers 100 av. J.-C. De telles pratiques, si elles ont existé sous cette forme, font sans doute référence à des temps anciens, sans qu'il soit possible de les dater précisément. Toujours est-il que l'on n'est pas en présence d'un processus de sacrifice humain *sensu stricto*, mais du châtiment infligé à des malfaiteurs, de l'exécution de peines capitales, même si un tel supplice est censé faire plaisir aux dieux. César en rajoute d'ailleurs en parlant d'« innocents » qui subiraient le même sort sans véritable motif :

> Le supplice de ceux qui ont été arrêtés en flagrant délit de vol ou de brigandage ou à la suite de quelque crime passe pour plaire davantage aux dieux ; mais lorsqu'on n'a pas assez de victimes de ce genre, on va jusqu'à sacrifier des innocents[8].

Il en va de même pour Cicéron qui, en vue de discréditer le plaignant (un Gaulois du nom d'Indutiomaros) dans sa plaidoirie en faveur de l'accusé qu'il défend (Fontéius, un ancien administrateur de la province de Narbonnaise accusé de concussion), utilise avec perfidie le vieux *topos* du sacrifice humain :

> Peut-on comparer le notable le plus important de la Gaule pas même avec les premiers personnages de notre cité mais seulement avec le plus humble citoyen romain ? […] En effet qui ignore que jusqu'à ce jour ils ont conservé la coutume monstrueuse et barbare d'immoler des hommes[9] ?

Dans *La République* en revanche, il précise à propos de sacrifices qu'il se réfère à des temps anciens. Rappelons d'ailleurs que Cicéron se garde bien de signaler que ce n'est qu'en 97 av. J.-C. qu'un sénatus-consulte abolit le sacrifice à Rome (auquel on a recouru dans un passé pas si éloigné, en situation de crise il est vrai[10]).

En dehors de la peine capitale qui semble avoir la faveur des dieux, le « véritable » sacrifice humain pour les Anciens revêt deux formes principales :

– le sacrifice divinatoire, destiné à prédire l'avenir, et dans ce cas il s'agit bien de la mise à mort d'un homme consacré aux dieux :

> Ils utilisent aussi les services de devins auxquels ils accordent une grande confiance. C'est par l'observation du vol des oiseaux et par le sacrifice de victimes qu'ils prédisent l'avenir. […] Après avoir rituellement consacré un homme aux dieux ils le frappent à l'aide du couteau sacrificiel dans la région

---

7. Strabon, *Géographie* IV, 4, 5.
8. César, *Guerre des Gaules* VI, 16.
9. Cicéron, *Pro Fonteio* XIII-XIV, 30-31.
10. F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice : les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart 2007, p. 185.

> située au-dessus du diaphragme ; quand la victime tombe sous le coup, ils cherchent des signes dans la façon qu'elle a de tomber, ses membres de s'agiter, le sang de s'écouler. C'est une forme d'observation ancienne, longtemps utilisée, en laquelle ils ont foi[11].

– le sacrifice propitiatoire ou d'action de grâce, suite à un vœu *(votum)*, présenté par César comme une institution publique ; une telle affirmation, propre à scandaliser un Romain, doit certainement être rangée dans le registre de la désinformation :

> Tout le peuple gaulois est très religieux ; aussi voit-on ceux qui sont atteints de maladies graves, ceux qui risquent leur vie dans les combats ou autrement, immoler ou faire vœu d'immoler des victimes humaines, et se servir pour ces sacrifices du ministère des druides ; ils pensent, en effet, qu'on ne saurait apaiser les dieux immortels qu'en rachetant la vie d'un homme par la vie d'un autre homme, et il y a des sacrifices de ce genre qui sont d'institution publique[12].

Bref, les textes antiques d'une dizaine d'auteurs évoquent le sacrifice humain. C'est beaucoup plus que les attestations avérées de son existence…, qui sans aucun doute reste limitée à des cas d'exception.

Archéologie et sacrifice humain chez les Gaulois

Les trois ou quatre décennies écoulées sont marquées par une avancée extraordinaire dans le domaine de la religion des Gaulois, en particulier dans le nord-est de la France, en Gaule Belgique ; elle est liée à la fouille de véritables sanctuaires du IIIe siècle av. J.-C., comme le plus célèbre, Gournay-sur-Aronde, en Picardie. Des cas de mise à mort d'animaux, de « sacrifice », d'exposition dédiés peut-être à des divinités chthoniennes, mais aussi de commensalité, y sont décrits par Jean-Louis Brunaux. Des humains présentent bien des traces de décollation, mais s'agit-il de sacrifice ? Si oui qui sont les victimes, des guerriers vaincus ou des prisonniers (parmi lesquels se trouvent des femmes) ? Sur un autre site célèbre, Ribemont-sur-Ancre dans la Somme, des manipulations en vue de l'exposition de corps sans tête et de leurs armes peuvent être restituées, avec en corollaire le prélèvement des têtes comme trophées ; ces dernières étaient conservées précieusement dans un cadre domestique nous dit Poseidonios, ce qu'attestent de nombreuses trouvailles archéologiques. Il ne s'agit toutefois pas dans ce cas d'un sacrifice *sensu stricto*, mais de pratiques relevant de la sphère guerrière, de manipulations péri-mortem qui pouvaient très bien inclure la mise à mort d'individus.

Dans d'autres cas, comme à Fesques en Seine-Maritime, des individus exposés debout, suspendus probablement, à l'extérieur de l'enceinte, rappellent un passage de la *Pharsale* de Lucain : « Esus Mars est honoré de cette façon : un homme est suspendu dans un arbre jusqu'à ce que ses membres se détachent[13] ».

---

11. Diodore de Sicile V, 31.
12. César, *Guerre des Gaules* VI, 16.
13. *Scholies bernoises* I, 445-446.

Comment l'archéologue pourrait-il séparer l'action judiciaire d'un acte religieux ? Et d'ailleurs cette distinction dans certaines situations a-t-elle un sens pour les Gaulois ?

En Suisse, chez les Helvètes et les Allobroges

Parmi les milliers d'armes, d'outils, de parures, etc. – mis au jour sur le site éponyme de La Tène dans le canton de Neuchâtel, à l'embouchure de La Thielle – considérés comme les vestiges d'exposition de trophées vers 200 av. J.-C., figurent des animaux et des êtres humains. Les traces de coups que présentent certains crânes (fig. 3), coups d'épée ou portés à l'aide d'un objet contondant, sont à ranger dans la catégorie péri-mortem, résultent de manipulations même s'il est clair que certains coups ont pu entraîner la mort. Mêmes considérations pour les traces de coups affectant certains os appartenant à une vingtaine d'individus, en majorité des hommes jeunes, recueillis dans un secteur du port de Genève en territoire allobroge, et remontant à la seconde moitié du IIe siècle av. J.-C.

Il en va de même pour les têtes coupées relevant de pratiques guerrières, culturelles mais pas forcément cultuelles ou liées à une action de sacrifice, à l'instar de celles découvertes sur le site du Mormont (Eclépens – La Sarraz, canton de Vaud, fig. 4) étudiées par Patrick Moinat[14].

Quant aux célèbres « accroupis », ceux du Mormont vers 100 av. J.-C., celui de Saint-Antoine dans la ville de Genève ou encore les deux individus inhumés en position de tailleur dans un secteur d'Avenches, qui sont-ils ? Ont-ils été mis à mort, suivant l'interprétation proposée à Acy Romance dans les Ardennes pour certains individus inhumés dans le centre à vocation cultuelle de l'agglomération[15] ? À Avenches ils ont été déposés deux ou trois siècles avant la construction d'un temple de la future capitale de l'Helvétie romaine, au même emplacement, exactement devant la future entrée ; il paraît difficile d'invoquer le hasard : peut-être avait-on conservé la mémoire d'ancêtres vénérés ?

Que certains individus aient fait l'objet d'un sacrifice dans le monde gaulois de la seconde moitié du Ier millénaire avant notre ère n'est pas mis en doute ; l'affirmer en revanche revient à un acte de foi en faveur d'une interprétation qui ne peut trouver de démonstration univoque, de preuve formelle à l'aide des seules méthodes de l'archéologie.

14. « Corps en tous sens », dans *Collectif, Le Mormont. Un sanctuaire des Helvètes en terre vaudoise vers 100 avant J.-C.*, Lausanne 2009, p. 5-8. (http://archeodunum.ch/FILES/mc9/124_tmp_197.pdf).

15. B. Lambot, « Religion et habitat : les fouilles d'Acy-Romance », dans Ch. Goudineau (dir.), *Religion et société en Gaule*, Paris 2006, p. 177 et s.

Fig. 3. Crâne du site de La Tène (canton de Neuchâtel), appartenant au trophée restitué, portant des traces de coups et manipulations. D'après P. Jud, K. Alt, «Les ossements humains de La Tène et leur interprétation», dans M. Honegger *et al*. (dir.), *Le site de La Tène : bilan des connaissances – état de la question*. Actes de la Table ronde internationale de Neuchâtel, 1-3 novembre 2007, Office et musée cantonal d'archéologie ["Archéologie neuchâteloise" 43] Neuchâtel 2009, fig. 5).

Fig. 4. Tête coupée, avec vertèbres attenantes mais maxillaire inférieure et langue enlevées, déposées dans une fosse interprétée comme fosse à offrande du Mormont (Eclépens-La Sarraz, canton de Vaud). D'après P. Moinat, dans *Collectif* 2009, p. 7).

SACRIFICE, VIOLENCE RITUELLE ET DÉVELOPPEMENT DE L'ÉTAT MOCHICA DANS LE PÉROU ANCIEN

Steve Bourget[1]

En 1802, Chateaubriand est catégorique : « Une religion qui n'a pas de sacrifice, n'a pas de culte proprement dit ». Depuis cette époque et celle des sociologues Henri Hubert et Marcel Mauss presque un siècle plus tard, le sacrifice humain exerce toujours une fascination chez les chercheurs en sciences sociales. Tous les spécialistes, toutes tendances confondues, y trouvent leur compte : les fonctionnalistes, les structuralistes, les néo-évolutionnistes, les post-processualistes et même les féministes. Certains comme Sigmund Freud[2] et René Girard[3] ont par exemple interprété ces pratiques dans une perspective évolutive tentant par le fait même de dégager une théorie universelle expliquant l'origine de la religion et de l'organisation sociale. D'autres encore, tel que Nancy Jay[4], ont soutenu que le sacrifice humain était essentiellement l'apanage de sociétés patriarcales et qu'il était le reflet de rapports de domination. Ceci n'est pas tout à fait exact puisque des sociétés matriarcales telles que celle des Iroquoiens (la société iroquoienne regroupe neuf tribus parlant toutes des langues appartenant à la famille des langues iroquoiennes) en Amérique du Nord pratiquaient également des formes raffinées de sacrifice, dont témoignèrent ou firent les frais de nombreux jésuites et colons de la Nouvelle-France[5]. Il demeure que la pratique du sacrifice, dans ses multiples formes et fonctions, a été observée dans plusieurs régions du monde : aussi bien en Afrique, en Asie, en Europe, qu'aux Amériques.

---

1. Steve Bourget est conservateur au Musée d'ethnographie de Genève (MEG) et chargé de cours au Département des sciences de l'antiquité.

2. S. Freud, *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*, Traduction autorisée par James Strachey, Londres 1950.

3. R. Girard, *La Violence et le sacré*, Paris 1972.

4. N. Jay, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity*, Chicago – Londres 1992.

5. R. Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes : Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal 1997.

Le problème le plus commun et peut-être le plus paradoxal de toutes ces études sur le sacrifice humain, c'est justement l'absence de preuves tangibles de sacrifices humains ; c'est-à-dire que la majorité de ces contributions sont basées sur des textes quelques fois anciens, mais le plus souvent sur des sources secondaires relatant ces activités ou sur des représentations de sacrifice sur divers médias. Au mieux, s'agit-il dans certains cas de quelques exemples isolés ou fragmentaires de sacrifice humain, la plupart du temps associés à des tombes complexes. Le manque de données détaillées constitue donc une lacune considérable pour l'étude de l'une des pratiques rituelles les plus complexes, puisque le sacrifice humain concerne à la fois des aspects religieux, politiques et sociaux. C'est dans les Amériques que les contextes sacrificiels les mieux documentés ont été retrouvés notamment, en Mésoamérique, à Teotihuacan[6] et à Tenochtitlan[7] et, en Amérique du sud, sur le site de site mochica de la Huaca de la Luna[8]. De tous ces contextes, c'est probablement ce dernier qui permet le mieux d'explorer les rapports multiples entre le développement de la complexité sociale, l'idéologie et la violence rituelle.

L'objectif de cette contribution est triple :

1. Présenter certaines des recherches sur le sacrifice humain chez les Mochica ;
2. Comparer les observations archéologiques et la culture visuelle mochica ;
3. Aborder la relation entre le sacrifice et le pouvoir dans l'évolution d'un état archaïque comme celui des Mochica.

La culture Mochica

La culture Mochica, ou Moché, s'est développée sur la côte nord du Pérou entre les IIe et VIIIe siècles de notre ère (figure 1). Grâce à une technologie d'irrigation agricole intensive, les Mochica produisirent de nombreuses denrées, dont des pommes de terre, du maïs, des fèves et des courges, sur de larges portions de territoires désertiques produisant ainsi des surplus alimentaires considérables. Ce haut niveau de production agricole couplé aux abondantes richesses marines du Pacifique à cet endroit a favorisé une augmentation significative des populations côtières. Ce sont ces conditions de base qui ont probablement permis aux Mochica d'atteindre en premier le niveau de complexité sociale d'un État dans cette région. Le long de la côte nord du Pérou, sur une distance d'environ 600 kilomètres, on trouve de nombreux vestiges archéologiques illustrant les quelque 700 ans d'existence

6. S. Sugiyama, « Sacrificios humanos dedicados a los monumentos principales de Teotihuacan », dans L. López Luján – G. Olivier (éd.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Mexico 2010, p. 79-114.

7. M. Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris 2005.

8. S. Bourget, « Rituals of Sacrifice: Its Practice at Huaca de la Luna and Its Representation in Moche Iconography », dans J. Pillsbury (éd.), *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, New Haven 2001, p. 89-110.

Fig. 1 : Carte du Pérou et localisation des principaux sites mochica.

Fig. 2 : Vue de la Huaca de la Luna au pied de la colline blanche.

de cette culture. Dans chacune des vallées côtières, les témoins matériels incluent des villages de pêcheurs le long de la côte, des agglomérations de fermiers dans les terres et des centres cérémoniels imposants. Ces derniers constituent de vastes centres urbains dominés par des ensembles architecturaux appelés huacas par les spécialistes et par les habitants actuels de la région. Le plus connu et le plus imposant est certainement celui des Huacas de Moche. Il s'agit d'une véritable ville dotée de deux complexes architecturaux principaux : la Huaca del Sol et la Huaca de la Luna (figure 2).

Jusqu'à tout récemment, la majorité des informations concernant le système idéologique, les pratiques cérémonielles et la nature du pouvoir de la culture Moché était connue au travers d'un impressionnant corpus de représentations exprimées sur des céramiques rituelles et, dans une moindre mesure, sur des objets métalliques somptuaires comme des diadèmes et des bijoux[9]. Hormis quelques découvertes isolées de contextes funéraires élaborés[10], ces objets porteurs d'iconographies provenaient essentiellement d'activités de pillage. Ces informations sans contexte ne permettaient pas de déterminer si les complexes rituels et les acteurs représentés avaient bel et bien existé. D'un point de vue méthodologique, il va sans dire que ces données non contextuelles posaient un sérieux problème pour la reconstruction du système

9. R. Larco, *Los Mochicas (Pre-Chimú, de Uhle y Early Chimú de Kroeber)*, Buenos Aires 1945 ; E. P. Benson, *The Mochica, a Culture of Peru*, New York 1972 ; C. B. Donnan, *Moche Art of Peru, Pre-Columbian Symbolic Communication*, Los Angeles 1979 ; A.-M. Hocquenghem, *Iconografía Mochica*, Lima 1987.

10. W. Strong, C. Evans Jr., *Cultural Stratigraphy in the Virú Valley, Northern Peru*, New York 1952 ; H. Ubbelohde-Doering, *On the Royal Highways of the Incas*, New York 1967 ; *Id.*, *Vorspanische Gräber von Pacatnamú, Nordperu*, Münich 1983 ("Materialen zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie" 26).

idéologique Moché et limitaient considérablement la validité, la nature et la qualité des interprétations.

Cette situation allait cependant radicalement changer à partir des années 1980 avec les découvertes de tombes de dirigeants et d'officiants religieux dans des contextes archéologiques bien contrôlés, notamment sur les sites de Sipán, San José de Moro et Huacas de Moche[11]. Sur la base de nombreuses similitudes entre les objets retrouvés dans les sépultures et les éléments dépeints sur les vases funéraires, il apparaît que les individus enterrés avec le plus grand faste étaient également représentés dans l'iconographie accompagnant les rituels les plus élaborés. Ces rapports d'homologie entre des êtres humains et des figures de l'iconographie permettent également de supposer que nombre des actions et des activités représentées ont réellement eu lieu[12]. Puisqu'un lien entre les scènes iconographiques et certains documents archéologiques semble exister, le système de représentation de cette culture devient alors un puissant outil d'investigation, un générateur d'hypothèses archéologiques que nous pouvons tester sur le terrain.

Les recherches sur le sujet de la violence rituelle ont été principalement menées sur le site des Huacas de Moché. Bien que des victimes sacrificielles isolées, ou retrouvées dans des contextes funéraires élaborés, ont également été signalées dans plusieurs centres cérémoniels – tels ceux de Sipán[13], Pampa Grande[14], San José de Moro[15], Dos Cabezas, Pacatnamú[16], Huaca Cao Viejo[17]

---

11. W. Alva, « Discovering the New World's Richest Unlooted Tomb », *National Geographic Magazine* 174/4 (1988), p. 510-550 ; *Id.*, « The Moche of Ancient Peru: New Tomb of Royal Splendor », *National Geographic Magazine* 177/6 (1990), p. 2-15 ; W. Alva, C. B. Donnan, *Royal Tombs of Sipán*, Los Angeles 1993 ; C. B. Donnan, L. J. Castillo, « Excavaciones de tumbas de sacerdotisas Moche en San José de Moro, Jequetepeque », dans S. Uceda, E. Mujica (éd.), *Moche: Propuestas y Perspectivas*. Actas del Primer Coloquio sobre la Cultura Moche (Trujillo, 12 al 16 de abril de 1993), Lima 1994, p. 415-424.

12. W. Alva, C. B. Donnan, *Royal Tombs of Sipán*, Los Angeles 1993 ; D. Arsenault, « Symbolisme, rapports sociaux et pouvoir dans les contextes sacrificiels de la société mochica (Pérou précolombien). Une étude archéologique et iconographique », Université de Montréal, Montréal 1994 ; S. Bourget, « Los Sacerdotes a la Sombra del Cerro Blanco y del Arco bicéphalo », *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia* 5 (1994), p. 81-125 ; C. B. Donnan, « Iconography of the Moche: Unraveling the Mystery of the Warrior-Priest », *National Geographic Magazine* 174/4 (1988), p. 551-555.

13. W. Alva, « Discovering the New World's Richest Unlooted Tomb », p. 510-550 ; W. Alva, C. B. Donnan, *Royal Tombs of Sipán*, Los Angeles 1993.

14. I. Shimada, *Pampa Grande and the Mochica Culture*, Austin 1994.

15. C. B. Donnan, L. J. Castillo, « Excavaciones de tumbas de sacerdotisas Moche en San José de Moro, Jequetepeque », dans S. Uceda, E. Mujica (éd.), *Moche : Propuestas y Perspectivas*, p. 415-424.

16. C. B. Donnan, *Moche Tombs at Dos Cabezas*, *Monograph* 59, Los Angeles 200 ; C. B. Donnan, L. J. Foote, « Child and Llama Burials from Huanchaco », dans C. B. Donnan, C. J. Mackey (éd.), *Ancient Burial Patterns of the Moche Valley, Peru*, Austin 1978, p. 399-408 ; H. Ubbelohde-Doering, *On the Royal Highways of the Incas*, New York 1967.

17. R. Franco Jordán, C. Gálvez Mora et S. Vásquez Sánchez, « Arquitectura y decoración mochica en la Huaca Cao Viejo, complejo El Brujo : Resultados preliminares », dans S. Uceda, E. Mujica (éd.), *Moche : Propuestas y Perspectivas*, p. 147-180.

et Huaca de la Cruz[18] – c'est à la Huaca de la Luna que les preuves de sacrifice les plus élaborées ont été observées. Sur la base de contextes stratigraphiques et d'assemblages funéraires, deux phases chronologiques principales, la Phase III et la Phase IV, ont été fermement établies sur ce site. La Phase III date de 250 à 450 ap. J.-C. et la Phase IV de 400 à 750 ap. J.-C. Ce découpage chronologique et stylistique correspond aux cinq phases établies par Larco pour la céramique rituelle mochica[19]. En guise d'hypothèse de recherche, je soutiens que ces changements de phases sont directement liés à des changements dans les structures rituelles et politiques de cette société.

Sacrifice humain chez les Mochica

Mais qu'en est-il du sacrifice humain chez les Mochica ? Comme nous l'avons mentionné, ces derniers ont abondamment représenté ces actes dans leur culture visuelle et de nombreuses preuves de ces activités ont été décelées sur la plupart des sites archéologiques[20]. Les deux rituels sacrificiels les plus importants de l'iconographie sont ceux du Sacrifice en Montagne et de la Cérémonie du Sacrifice. Le rituel de la montagne consiste vraisemblablement à précipiter une victime du sommet d'une colline, tandis que durant la Cérémonie du Sacrifice, le sang giclant de la gorge d'une victime est dans un premier temps recueilli dans une coupe et, par la suite, le précieux liquide est échangé entre deux individus de haut rang ou possédant des attributs surnaturels (figures 3, 4).

Fig. 3 : Céramique représentant le Sacrifice de la Montagne, Ethnologisches Museum, Berlin (VA-48095).

18. W. Strong, C. Evans Jr., *Cultural Stratigraphy in the Virú Valley, Northern Peru*, New York 1952.

19. R. Larco Hoyle, *Cronología Arqueológica del Norte del Perú*, Buenos Aires 1948.

20. S. Bourget, « Rituals of Sacrifice: Its Practice at Huaca de la Luna and Its Representation in Moche Iconography », dans J. Pillsbury (éd.), *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, New Haven 2001, p. 89-110.

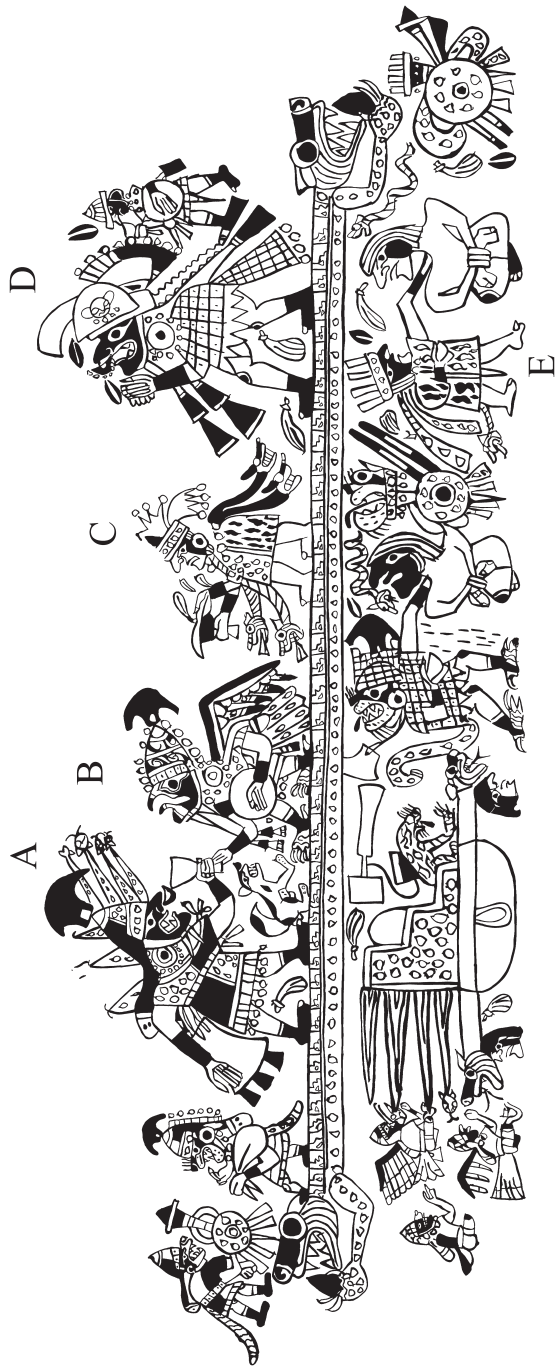


Fig. 4 : Cérémonie du Sacrifice, Staatliches Museum für Völkerkunde, Munich, dessin de Donna McClelland.

Fig. 5 : Scène représentant le rituel de la coca, Linden-Museum, Stuttgart, d'après un dessin de Donna McClelland.

Le Sacrifice de la Montagne débute durant la Phase III. Il est directement associé au rituel de la prise de coca qui apparaît à la même période (figure 5). Ces deux rituels, qui se déroulent souvent sous un arc bicéphale à têtes de renard, sont également associés à un ensemble plus vaste qui inclut la guerre rituelle et la capture d'individus. Ce sont ces captifs qui feront les frais du sacrifice en montagne. Il est intéressant de noter que durant cette période et lors de ces rituels, le récipiendaire du sacrifice n'est jamais clairement défini. Les victimes sont le plus souvent dépeintes comme gisant à la base de la montagne, les corps brisés sur les roches. Le rituel est souvent dirigé par un guerrier coiffé d'un casque hémisphérique ou par un être à crocs et son assistant Iguane. Ces deux derniers sujets sont apparemment des êtres d'une nature mythique, qu'on retrouve notamment lors des phases subséquentes dans des rituels funéraires.

La Phase IV marque l'apparition d'un tout nouveau groupe d'individus et d'une nouvelle cérémonie, la Cérémonie du Sacrifice. Depuis les années 1970, les lettres A, B, C, D et E sont utilisées pour identifier chacun des acteurs de la cérémonie dont l'un des meilleurs exemples est illustré sur un vase du musée d'ethnologie de Munich (figure 4)[21]. Par ailleurs, des tombes spectaculaires découvertes sur certains sites cérémoniels mochica abritaient les dépouilles de personnages portant des attributs presque identiques à ceux des acteurs de la cérémonie illustrée par l'iconographie. De tels éléments, dont des casques, des diadèmes, des sceptres, des couteaux et des bijoux appartenant respectivement aux individus A, B et D, ont par exemple été exhumés de chambres funéraires du mausolée royal de Sipán[22]. De ce mausolée, l'individu principal de la Tombe 1 a été identifié comme étant l'incarnation du sujet A de la Cérémonie du Sacrifice, celui de la Tombe 2 comme le sujet B, et ceux des Tombes 3 et 14 comme des représentants du sujet D[23]. Mes propres recherches, que je poursuis

21. C. B. Donnan, « The Thematic Approach to Moche Iconography », *Journal of Latin American Lore* 1/2 (1975), p. 147-162.

22. W. Alva, C. B. Donnan, *Royal Tombs of Sipán*, Los Angeles 1993.

23. S. Bourget, « The Third Man: Identity and Rulership in Moche Archaeology and Visual Culture », dans S. Bourget, K. L. Jones (éd.), *The Art and Archaeology of the Moche: An Ancient Andean Society of the Peruvian North Coast*, Austin 2008, p. 263-288.

sur le site de Huaca el Pueblo situé à moins de 30 kilomètres de Sipán, ont mené à la découverte de la tombe exceptionnelle d'un autre individu appartenant au type D de cette même cérémonie. Ces identifications ont donc permis d'établir de façon relativement certaine une adéquation presque directe entre les scènes peintes sur les vases céramiques et des personnages ayant réellement existé.

Contextes archéologiques du sacrifice

Il convient maintenant d'aborder les contextes archéologiques du sacrifice afin d'évaluer les degrés d'interaction entre cette pratique et le pouvoir mochica. Pour ce faire nous allons principalement consacrer la suite de cette contribution au site de la Huaca de la Luna où les contextes archéologiques majeurs de ces pratiques ont été découverts à ce jour, notamment dans les Places 3A et 3C. Nous allons débuter par la Place 3C car elle fut construite et utilisée avant la Place 3A.

Place 3C

Les contextes archéologiques découverts sur la Place 3C sont clairement associés à la cérémonie de la prise de coca ainsi qu'aux activités de guerre rituelle et de sacrifice tels qu'ils sont dépeints dans l'iconographie de la Phase III. Cette place ouverte datant également de cette période est située immédiatement à l'est de la plate-forme principale de la huaca. Elle contient en son centre une petite pièce dont les murs extérieurs sont décorés de félins s'emparant de victimes. Il s'agit d'un thème bien connu de l'iconographie et de nombreuses sculptures présentent ce sujet.

En plus de ces scènes, un dépôt de victimes sacrificielles masculines a été découvert le long du mur Est de cette structure (figure 6). L'anthropologue physique Verano qui a fouillé et étudié ces restes humains a noté que tous ces hommes avaient été capturés à la suite de batailles[24]. De plus, en observant de nombreuses traces de couteau laissées sur les os, il a suggéré que la plupart de ces corps avaient été soigneusement libérés de leurs chairs, et ce tout en maintenant les tendons au niveau des articulations. Bien que la raison exacte de ce décharnement reste inconnue, de concert avec Verano, je crois que l'objectif était bien de créer, en quelque sorte, des squelettes articulés tels que ceux abondamment illustrés sur les vases de la Phase III (figure 7). Parmi ces corps, deux jarres représentants des captifs avec leurs poignets attachés dans le dos confirment d'ailleurs la nature des victimes et l'étroite relation entre la culture visuelle et les activités rituelles.

Une tombe jouxtant ce dépôt de squelettes renfermait le corps d'un homme adulte accompagné de trois enfants et de 15 céramiques dépeignant, entre autres choses, un guerrier, deux captifs et le vase-portrait d'une victime sacrificielle. Tous ces vases datant de la Phase III confirment une fois de plus l'importance des notions de guerre rituelle, de capture et de sacrifice dans cette partie du site.

---

24. J. Verano, « Communality and Diversity in Moche Human Sacrifice », dans S. Bourget, K. L. Jones (éd.), *The Art and Archaeology of the Moche*, p. 195-213.

Fig. 6 : Photo du dépôt de victimes sacrificielles de la Place 3C,
Photo par John Verano.

Fig. 7 : Scène montrant des squelettes en train de danser.
Ethnologisches Museum, Berlin, dessin de Donna McClelland.

Place 3A – Plate-forme II

À la fin de cette phase, la Place 3C fut recouverte afin de construire la Plate-forme II et la Place 3A immédiatement à l'est de celle-ci. Ce nouvel ensemble architectural datant de la Phase IV a livré une date radiocarbone entre 550 et 650 de notre ère. La Place 3A, de forme irrégulière, mesure 48 mètres de longueur et 20 à 33 mètres de largeur. La Plate-forme II partage les murs nord et sud de la place et mesure 48 mètres de longueur par 17 mètres de largeur. Les deux secteurs couvrent une superficie d'environ 1950 m², soit 1 110 m² pour la place et 840 m² pour la plate-forme. Cette structure bipartite est construite directement sur un affleurement rocheux ; une moitié du rocher disparaît dans la plate-forme tandis que l'autre est visible dans la place. Un dénivelé d'environ 10 mètres sépare le sommet actuel de la plate-forme du sol de la place.

Tous les sacrifices et autres activités rituelles se sont déroulés devant la roche située au centre de la place (figures 8, 9). Il est probable que celle-ci constituait une extension symbolique de la colline blanche se trouvant juste derrière, qui a mené aux fouilles dans cette place et à la découverte de ce site sacrificiel. Puisque nous avions émis l'hypothèse selon laquelle l'affleurement rocheux avait été utilisé lors de rituels par les Moché, les premiers sondages ont été effectués à la base même de cet affleurement. Il est rapidement apparu que cette première couche de sédiments (Sédiment 1) était post-occupationnelle et consistait presque entièrement en dépôts compacts d'argile et en sable éolien sans artefact. Cette couche de matériaux extrêmement dure, atteignant parfois plus de 80 centimètres d'épaisseur, a heureusement protégé les niveaux culturels des efforts répétés des pilleurs. C'est sous cette couche que les premiers restes humains en contexte ont été découverts. En somme, les trois saisons de fouille qui se sont succédé dans ce secteur de la place ont dépassé nos attentes les plus élevées, aussi bien en ce qui concerne la nature du site sacrificiel, sa complexité que son état de conservation.

Les recherches ont déterminé qu'au moins 75 hommes âgés entre 15 et 39 ans avaient été mis à mort dans cette enceinte. Les corps de plusieurs d'entre eux portaient les « traumatismes » d'anciennes batailles tandis que des blessures plus récentes sur les os d'au moins onze d'entre eux semblent indiquer la capture de ces individus lors d'affrontements non moins récents. En termes d'âge, de sexe et de mode de capture, ces restes humains présentent le même profil que le groupe d'individus de la Place 3C. Cependant, les rituels dépeints dans l'iconographie de la Phase IV et des indices supplémentaires laissés sur les os indiqueraient que les activités sacrificielles de cette période étaient distinctes de celles de la phase précédente.

Afin d'appréhender ce nouveau système sacrificiel, nous allons brièvement en décrire les contextes et débuter avec le premier rituel découvert dans la Place 3A. Le sacrifice initial se déroulait dans une mare de boue « Sédiment 3 » juste au-dessus de l'enterrement dédicatoire de trois enfants. Ces activités furent concentrées dans le coin nord-ouest de la place sur une superficie d'environ 22 m². Le second rituel sacrificiel prenait place directement au-dessus du précédent, quelque temps après le durcissement de la boue. Cette couche a été appelée Sable-2 à cause de la quantité de sable éolien qui a enseveli les corps des sacrifiés. La troisième couche sacrificielle

Fig. 8 : Vue du site sacrificiel de la Place 3A.

Fig. 9 : Vue de victimes sacrificielles dans la Place 3A.

« Sédiment 2 » se trouvait également dans une large couche de boue. Cette fois-ci les vestiges s'étendaient sur plus de 60 mètres carrés. Et finalement, tout comme précédemment, un groupe de victimes fut exécuté directement sur le groupe précédent prisonnier de l'argile durci au soleil (Sable-1).

L'anthropologue physique Anderson Hamilton a déterminé qu'au moins 61 des 75 individus retrouvés sur la place auraient eu la gorge tranchée[25]. De plus, au moins neuf de ces victimes auraient également été décapitées. Les activités sacrificielles dans le Sable-2 sont peut-être les plus complexes. Dans cette couche, nous avons retrouvé, parmi les restes humains, 52 statuettes en argile peintes représentant des hommes nus, le corps et le visage recouverts de motifs complexes (figure 10). Ces statuettes sont tout à fait similaires aux prisonniers et victimes dépeintes dans l'iconographie de la Phase IV (figure 11). Les statuettes représentent toutes un même sujet : un homme nu avec une corde passée autour du cou. Ces personnages sont assis en position de tailleur avec les mains généralement posées sur les cuisses, tenant quelquefois la corde, ou, dans un cas seulement, les mains croisées sur la poitrine. Ils sont tous de facture différente et semblent avoir été produits par divers artistes. Ils mesurent environ entre 35 et 60 centimètres de hauteur. Le corps et le visage sont fréquemment recouverts de motifs géométriques, de dessins d'animaux, de sujets anthropo-zoomorphes, de végétaux et d'armes : otarie, renard, serpent-renard, félin, oiseau, scolopendre, poisson au bras humain armé d'un couteau sacrificiel, oiseau-mouche guerrier, plantes, jeux d'armes, motifs en forme de spirales, d'escaliers ou de croisillons, etc. Ces statuettes représentent visiblement le même type de sujets et permettraient d'associer les sacrifiés en chair et en os aux exemples peints et sculptés sur l'argile. Qui plus est, les types de victimes dépeints sur l'argile et la céramique font clairement partie du rituel de la Cérémonie du Sacrifice qui consistait justement à trancher la gorge des sacrifiés afin d'en recueillir le sang.

Un élément de preuve additionnel de cette pratique nous est parvenu en 1998 lorsque Newman et moi fîmes des analyses de traces de sang humain dans deux coupes mochica datant de cette période. Les tests d'immunologie sanguine ont permis de démontrer que ces coupes, dont celle du musée d'ethnographie de Berlin présentée ici, ont contenu du sang humain (figure 12). De plus cette coupe exceptionnelle raconte, sur son pourtour, l'ensemble du rituel de l'affrontement et de la capture de victimes sacrificielles.

En outre, il est probable qu'une relation d'homologie existe entre les statuettes intentionnellement détruites représentant des hommes nus et les victimes des pratiques sacrificielles retrouvées dans cette place. Tous les deux, les effigies en argile crue et les corps humains, ont été littéralement réduits en pièces et, dans certains cas, possiblement à l'aide des mêmes armes ou projectiles : massues, roches, fragments d'adobes, etc. En outre, ces statuettes sont différentes les unes des autres, ce qui renforce la comparaison avec les êtres humains. De plus, les fragments de la tête de l'une de ces statuettes ont

25. L. Anderson Hamilton, « Cut Marks as Evidence of Precolumbian Human Sacrifice and Postmortem Bone Modification on the North Coast of Peru », Université de Tulane, 2005.

Fig. 10 : Statuettes en argile peinte, Place 3A.

Fig. 11 : Scène montrant des captifs, collection privée, dessin de Donna McClelland.

Fig. 12 : Coupe ayant contenu du sang humain, Ethnologisches Museum, Berlin (VA-47985).

même été déposés sur le crâne de l'une des victimes, ce qui appuie le rapport de signification entre ces deux groupes.

Plate-forme II

Avant de proposer quelques remarques générales en guise de conclusion, il convient de présenter succinctement les contextes funéraires rencontrés sur la Plate-forme II attenante à la Place 3A. Cette plate-forme a été construite conjointement à la place et nous y avons trouvé les tombes de deux potentiels sacrificateurs. Ceux-là même qui auraient pu exécuter certains des sacrifices se trouvant juste à côté dans la Place 3A. Bien que toutes les tombes aient été visitées par des pilleurs, nous avons retrouvé dans la Tombe 1, un homme dans la soixantaine accompagné d'un adolescent. Il avait avec lui une bouteille représentant un guerrier et un lourd gourdin de bois (figure 13). Des tests d'immunologie sanguine, tels que ceux conduits sur les coupes, ont également permis de déterminer que l'arme était couverte de sang humain[26]. Cette massue redoutable aurait donc pu servir à briser des os et des calottes crâniennes (figure 14).

Fig. 13 : Gourdin de bois recouvert de sang humain, Tombe 1, Plate-forme II.

Fig. 14 : Crânes humains avec de larges fractures causées par une massue, Place 3A.

26. M. Newman, « Immunological Analysis of Organic Residue from a Wooden Mace from Huaca de la Luna, Peru », Rapport d'analyse non publié, 1996.

Dans une autre tombe située tout près, nous avons également retrouvé les dépouilles d'un homme âgé et d'un adolescent. Les vases déposés dans cette tombe faisaient directement référence à la guerre, à la capture et au sacrifice humain. Nous serions ainsi confrontés à la présence d'un second sacrificateur. Les objets contenus dans les tombes de la Plate-forme II mais aussi ceux dans la tombe de la Place 3C suggèrent donc que ce sont des sépultures de sacrificateurs respectivement de la Phase III et de la Phase IV. La proximité des restes humains de sacrifiés et les occurrences du thème de la guerre rituelle, de la capture et du sacrifice retrouvés dans leurs tombes renforcent cette hypothèse.

Conclusion

D'après les données archéologiques et iconographiques, la pratique du sacrifice humain chez les Moché est intimement associée au pouvoir. Elle aurait en outre connu des transformations directement liées à des changements politiques qui restent encore à définir plus précisément. Néanmoins, à ce stade-ci de l'enquête, nous pouvons suggérer que le rituel durant la Phase III consiste principalement à pousser une victime du sommet d'une colline ou à décharner son cadavre (peut-être même les deux). Durant cette période le récipiendaire de ces sacrifices n'est pas clairement reconnaissable dans l'iconographie ou dans les vestiges archéologiques. Les victimes auraient été sélectionnées au terme d'affrontements entre guerriers mochica.

Dans la période suivante, Phase IV, tout change. Les acteurs qui reçoivent les fruits du sacrifice sont clairement définis. Ce sont ceux de la Cérémonie du Sacrifice. Ce sacrifice consiste principalement à recueillir le sang des victimes et à l'offrir à ces individus de haut rang dans des coupes préparées à cet effet. Dans l'iconographie, il semble que le Sacrifice de la Montagne perdure. Ce nouvel ordre de la Cérémonie du Sacrifice se greffe donc sur l'ancien. Les acteurs de la cérémonie se parent alors d'attributs divins tels que des crocs dans la bouche, des ceintures de serpent-renard et d'autres éléments zoomorphes. Le sang qui leur est offert contribuerait à marquer leur nature peut-être divine, à distinguer le pouvoir et les intérêts de ses représentants du reste de la population.

Incidemment, des sépultures de membres de la Cérémonie du Sacrifice telles que celles découvertes à Sipán et Huaca el Pueblo n'ont pas encore été exhumées du site des Huacas de Moché. J'envisage la Huaca del Sol comme le contexte archéologique idéal pour tenter de les retrouver. Les fouilles qui ont débuté en 2011 par le groupe dirigé par Santiago Uceda sur le site permettront peut-être de confirmer cette hypothèse.

LE CIMETIÈRE ROYAL D'UR : ÉTAT DE LA QUESTION

Anne-Caroline Rendu Loisel[1]

Au début du XX^e siècle, la découverte archéologique du cimetière royal d'Ur[2] suscita beaucoup d'enthousiasme ; pour certains, il s'agissait de la preuve de la pratique du sacrifice humain en Mésopotamie ancienne pourtant quasiment absent des sources cunéiformes ultérieures. Dans cette ville du Sud de l'Iraq, à une époque très ancienne, des personnages de haut rang se sont fait enterrer avec un mobilier et des objets d'une richesse exceptionnelle. Phénomène rarissime pour le Proche-Orient, les défunts étaient accompagnés dans l'au-delà par les membres de leur suite. Le cimetière royal d'Ur, avec une prédominance de femmes, ne présente pas d'inhumation d'enfant, ni de mise à mort volontaire d'épouse pour accompagner son époux. Ce sont des tombes collectives à inhumations simultanées mais la disposition des corps ainsi que la répartition du matériel invite à penser que le défunt principal s'est fait accompagner dans la mort[3].

Actuelle Tell Muqqayar dans le Sud de l'Iraq, la ville antique d'Ur, d'où serait issu Abraham dans la tradition biblique, est occupée depuis les périodes d'Obeid et d'Uruk, jusqu'à l'époque hellénistique. Au III^e millénaire av. n. è., Ur est, avec Uruk et Lagaš, une des trois grandes villes principales du pays de Sumer, tirant ses richesses d'un commerce fructueux avec le reste de la

---

1. Anne-Caroline Rendu Loisel est assyriologue, collaboratrice de recherche postdoctorante dans le cadre du programme FNS Sinergia-Fabrique des Savoirs (Université de Genève), *groupe A – De la Construction d'une mémoire religieuse à l'histoire des religions*, dirigé par le professeur Philippe Borgeaud.

2. Voir la présentation de la découverte archéologique dans J.-L. Huot, *Les Sumériens, Entre le Tigre et l'Euphrate*, Paris 1989, p. 211-219 ; J.-D. Forest, *Mésopotamie. L'apparition de l'État VII^e – III^e millénaires*, Paris 1996, p. 215-217 ; J.-D. Forest, « La Mésopotamie et le "sacrifice humain" en contexte funéraire », dans J.-P. Albert, B. Midant-Reynes (éd.), *Le sacrifice humain en Egypte ancienne et ailleurs*, Paris 2005, p. 180-189 (article paru aussi dans la revue *Archéo-Nil* 10 [2000] p. 79-87) ; G. Roux, « L'énigme du cimetière d'Ur », *Les Collections de l'Histoire* 22 (01/2004), p. 20.

3. J.-D. Forest, « La Mésopotamie et le "sacrifice humain" en contexte funéraire », p. 181.

Mésopotamie, la Syrie et l'Anatolie par voie fluviale, mais aussi le Golfe persique (Dilmun et Magan).

Le site d'Ur[4] fut identifié par J. E. Taylor dès 1854 et fouillé par une mission anglaise régulière de 1918-1919 à 1934 (sous la direction de H. R. Hall puis L. Woolley). En 1922, les fouilles de Woolley avaient dégagé la ziggurat et la grande plate-forme rectangulaire qui l'entoure, mais les limites de cet espace sacré restaient à définir, surtout dans le secteur sud-est. Woolley fit alors creuser dans cette zone une grande tranchée, d'où sortirent de nombreux vases d'argile, mais aussi des perles de cornaline, de lapis-lazuli et d'or (preuve irréfutable de la présence de tombes). Cependant, fouiller un cimetière demande des stratégies archéologiques différentes ; Woolley préféra fermer le chantier et n'y revenir que quatre ans plus tard. Le talus de détritus au pied du mur le plus ancien de la zone sacrée était truffé de sépultures superposées et enchevêtrées. La fouille du célèbre cimetière eut lieu de 1927 à 1932. Plus de 2000 inhumations ont pu être explorées. Il s'agissait le plus souvent de simples fosses. Les morts étaient enveloppés dans une natte, parfois dans des cercueils en bois, en roseaux tressés, en céramique, accompagnés de vases ou d'objets personnels (armes, bijoux, sceau-cylindres…). Woolley distingua seize tombes qu'il qualifia de « tombes royales » : elles se présentaient dans un caveau voûté en pierre ou en brique au fond d'une fosse carrée ou rectangulaire, large et profonde ; un plan incliné y donnait accès par un vestibule et un mobilier funéraire particulièrement riche accompagnait les morts. Parmi ces seize tombes, Woolley en qualifia six de *death-pits*, « fosses de la mort », car le caveau n'a pas été retrouvé (ou n'a peut-être jamais existé) et elles ne présentaient pas de rampe d'accès. Il est parfois difficile d'y distinguer le corps principal et même d'affirmer s'il y en a un. Les dix autres présentent une ou plusieurs chambres funéraires. Ces tombes, uniques dans l'histoire du Proche-Orient, remonteraient au Dynastique Archaïque III (XXVII^e^-XXIII^e^ siècle av. n. è.)[5]. Dans la chambre de la dame Pu-abi (PG. 800) restée intacte, sur la rampe d'accès, cinq soldats et dix femmes dont une harpiste, ainsi que deux

4. Pour une présentation historique du troisième millénaire à Ur, on renverra à la synthèse de G. Roux, *La Mésopotamie*, Paris 1995 (1985[1]) ("Points Histoire" H192), chapitre 8 : « La période dynastique archaïque », p. 149-170, et chapitre 10 : « Le grand royaume d'Ur », p. 187-206. Pour les échanges avec Magan et Dilmun, voir D. T. Potts, « Distant Shores: Ancient Near Eastern Trade », dans J. M. Sasson (éd.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, New York 1995, p. 1452-1455. Les rapports archéologiques concernant Ur sont disponibles dans la collection *Ur Excavations* publiée à Oxford de 1927 à 1976.

5. On notera l'existence possible d'un parallèle qui, de plus, serait contemporain. À Kiš, autre ville de Sumer, lors des fouilles du cimetière Y (vers 2700 av. n. è.), trois tombes à puits ont été mises au jour. Elles contenaient des chariots et des animaux qui les traînaient. Le mobilier est beaucoup moins riche qu'à Ur. Un autre témoignage serait attesté, mais ne reposerait que sur une description succincte faite en 1934 : quatre personnes auraient été enterrées pour accompagner la cinquième ; à moins qu'il s'agisse d'une inhumation de cinq personnes accompagnant une autre enterrée ailleurs et dont la tombe n'a pas été retrouvée (L. C. Watelin, *Excavation at Kish*, vol. IV, Paris 1934, p. 30, cité par A. Testart, *Les morts d'accompagnement, La servitude volontaire* t. I, Paris 2004, p. 77 ; voir aussi P. R. S. Moorey, *Kish Excavations*, Oxford 1923-1933).

bœufs tirant un chariot, sont présents ; à l'intérieur de la chambre funéraire, on trouve un mobilier abondant ainsi que deux personnes inhumées avec la reine. Les « dames de compagnie » devaient être des femmes de haut rang à en juger par la richesse de leur parure. L'une portait une coiffe de feuille d'or semblable à celle de Pu-abi, bien que moins élaborée, mais aussi des colliers d'or, de cornaline, de lapis-lazuli sur plusieurs rangs, ainsi que de grandes boucles d'oreille en or en forme de croissant de lune. La tombe PG. 1237, « le grand puits de la mort », contenait les restes de 68 femmes (dont 64 dames de compagnie et 4 joueuses de lyre ou de harpe) et de six autres corps, probablement des soldats. Dans la PG. 779, on a retrouvé les restes de cinq personnes ainsi que le célèbre étendard d'Ur conservé actuellement au British Museum. La PG. 1050 est la tombe du roi Akalamdug : le roi a été inhumé avec 53 personnes, à trois niveaux différents : douze gisaient sur le sol au-dessus du caveau, un dans un cercueil de roseaux légèrement plus bas et 40 dans une fosse sous-jacente au caveau. La tombe PG. 755, tombe de « Meskalamdug », ne renferme qu'un seul corps, raison pour laquelle Woolley ne l'avait pas classée parmi les tombes dites « royales ». Pourtant, il s'agit d'une tombe au contenu si riche qu'elle n'a pu appartenir qu'à un roi ou un prince : cinquante bols de cuivre, des poignards en or et en cuivre, des perles d'or et de lapis-lazuli, de la vaisselle d'or, une double hache d'électrum et une perruque d'apparat en or[6].

La conservation lamentable des corps empêche parfois leur identification, ou la distinction entre le corps principal et celui des accompagnants. Les inscriptions cunéiformes retrouvées sont rares et permettent seulement d'identifier avec certitude la présence d'un « prince » Mes-kalam-dug (Mes-uĝe-idu(g) ; PG. 755) qui ne porte pas le titre de « roi », ainsi que deux « Dames » avec le titre ereš (Pu-abi et Nintur, épouse d'A-kalam-du(g) roi d'Ur). Trop d'incertitudes demeurent quant à l'association entre les autres sceaux-cylindres inscrits et les occupants des autres tombes[7]. L'identité des accompagnants n'est guère plus aisée et la tombe PG. 789 (dite la « chambre du roi ») permet de se rendre compte de leur diversité[8] : six bœufs tiraient

6. Les études anthropologiques ont montré que le défunt devait avoir moins de trente ans au moment de sa mort. Cf. L. Woolley, *The Royal Cemetery. Ur Excavations* (2 vols.), Londres 1934, p. 403.

7. C'est le cas notamment du sceau-cylindre qui porte la mention Gan-kunsiga(k) (aussi Hekunsig), prêtresse de Pabilsaĝa(k), associé à la tombe PG. 580, alors que le défunt est de sexe masculin. G. Marchesi, « Who was Buried in the Royal Tombs of Ur ? The Epigraphic and Textual Data », *Orientalia Nova Series* 73 (2004), p. 153-197 (pour Gan-kunsiga, voir p. 170).

8. A. Testart, *Les morts d'accompagnement, La servitude volontaire* t. I, p. 75. Cette tombe a fait l'objet d'une célèbre reconstitution au dessin par l'illustrateur de Londres Amédée Forestier (1854-1930) dès le 23 juin 1928. Suggérant la mort par empoisonnement, Woolley suppose que cette mise à mort funéraire s'est faite sur place. Woolley (*The Royal Cemetery. Ur Excavations*, p. 36) revient sur sa première impression de 1928 : le déplacement de plus de 70 corps aurait forcément laissé des traces dans le réarrangement des parures, des perruques sophistiquées et des vêtements. Cependant, il ne tient pas compte de l'importance de la mise en scène, fortement présente à Ur comme en témoignent le soin et le souci méthodique dans la mise en place funèbre de la tombe 789.

deux chariots ; six gardes à l'entrée possédaient encore leurs casques de cuivre, leurs lances et leurs grands boucliers. Un total de 63 personnes (en comptant les six gardes) ont été inhumées dans cette tombe. Parmi elles, 19 « dames de compagnie » somptueusement parées étaient chacune couchée à côté d'une lyre. Les parures n'ont pas été déplacées ; les corps sont rangés soigneusement en lignes successives dans la rampe d'accès.

Jusqu'à présent, on admettait que les squelettes ne portaient aucune trace de violence, comme si les défunts s'étaient endormis dans la mort. Depuis Woolley, l'hypothèse était que tous ces morts ont été drogués ou empoisonnés : auprès de chacun des corps, une coupe censée avoir contenu le liquide fatal avait été mise au jour. Cependant, l'archéologie a montré qu'il s'agit là d'une coutume répandue dans le Proche-Orient ancien dans des tombes qui ne sont pas à accompagnement ; la coupe témoigne de la tradition du banquet funéraire, sans qu'il s'agisse de la cause effective de la mort[9]. Une étude menée par l'université de Pennsylvanie et le British Museum[10] sur des scanners de crânes trouvés dans le cimetière royal (mais provenant de tombes différentes) amène à rejeter l'idée du poison ou de la drogue. Deux trous circulaires (de 2,54 cm de diamètre environ) dans le crâne d'un soldat et un dans celui d'une femme ont pu être mis en évidence. Des fissures irradieraient de ces trous : seule une blessure infligée à une personne vivante peut avoir de tels effets (sinon, le crâne aurait été réduit en pièces). Les trous auraient été faits par un instrument suffisamment pointu pour transpercer le crâne et la mort aurait été brutale mais immédiate. L'étude a aussi montré que les os ont subi un traitement (chauffés ou fumés) pour réduire la putréfaction et en améliorer la préservation. Suite à la mort d'un supérieur (roi, reine, prêtresse)[11], les accompagnants étaient tués, les corps traités, habillés et parés. Leurs dépouilles étaient ensuite soigneusement placées dans la tombe selon une véritable mise en scène.

---

9. A. Testart, *Les morts d'accompagnement, La servitude volontaire* t. I, p. 75 ; A. C. Cohen, « Death Rituals and the Development of Kingship in Early Dynastic III Period Southern Mesopotamia », PhD thesis, Bryn Mawr 2001, p. 101.

10. Information parue pour le grand public, dans un article publié dans le *New York Times* (27/10/2009) http://www.nytimes.com/2009/10/27/science/27ur.html (Décembre 2011). Parmi tous les restes osseux dégagés et conservés, seuls quelques crânes ont pu être analysés. Ils ont tous été détruits en morceaux par l'accumulation de terre au-dessus de la sépulture. Malheureusement, l'article ne nous dit pas d'où proviennent les crânes, ni si la blessure a été appliquée au même endroit du crâne pour les deux personnes. Pour un développement complet du sujet, voir A. Baadsgaard, J. Monge, S. Cox, R. Zettler, « Human Sacrifice and Intentional Corpse Preservation in the Royal Cemetery of Ur », *Antiquity* 85/327 (2011), p. 27-42 (accessible en ligne : http://findarticles.com/p/articles/mi_hb3284/is_327_85/ai_n58070576/, dernière consultation janvier 2012).

11. Probablement quelques jours (le troisième ?) après la mise en terre royale, suivant D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda 2003, p. 174-182, cité par A. Baadsgaard, J. Monge, S. Cox, R. Zettler, « Human Sacrifice and Intentional Corpse Preservation in the Royal Cemetery of Ur ». L'étude a aussi montré que le soldat devait avoir entre 25 et 30 ans au moment de sa mort.

Le présent article propose une enquête historiographique chronologique (mais non exhaustive) des différentes théories qui ont été élaborées par les spécialistes depuis cette découverte archéologique exceptionnelle.

Pour le fouilleur Sir Leonard Woolley, hypothèse longtemps admise par le plus grand nombre[12], il s'agit de tombes de rois et de reines d'Ur, enterrés avec leur cour ou une partie de celle-ci. Pour être conforme au concept de la vie dans l'au-delà sumérien[13], Woolley suppose que ces personnages de haut rang avaient été divinisés de leur vivant. Il prend en exemple d'autres sépultures collectives découvertes à travers le monde qui étaient celles de monarques ou de chefs de guerre. Cependant, l'identité même des inhumés principaux comme étant des rois n'a jamais été prouvée et la divinisation des défunts pose problème : aucun des noms présents à Ur n'est précédé du diĝir, déterminatif divin dans l'écriture cunéiforme, ou n'a été conservé par la tradition comme tels[14].

Pour Sidney Smith[15], ces inhumations sont le témoignage d'une pratique d'un rite de mariage sacré : les personnages inhumés auraient été des rois et des prêtresses qui participaient à ce rituel. Les tombes seraient reliées aux *gigunû* (« chapelles, sanctuaires »), structures souterraines mentionnées dans différents textes, dans le quartier sacré de la ville. Smith définit deux types de *gigunû*, l'un au sommet de la ziggurat et l'autre souterrain : si sacrifice d'animaux il y a, il doit se faire dans celui souterrain, car il est plus facile d'y amener l'animal à abattre. Dans la mesure où, à Ur, les tombes sont reliées à des *gigunû* souterrains, on aurait alors affaire à des sacrifices humains[16]. Smith lie fondamentalement les rites de fertilité à la pratique de sacrifices humains. Dans le mariage sacré, cérémonie très ancienne et illustrée par de nombreux textes aux époques ultérieures, le roi représentait le dieu berger Dumuzi et venait s'unir à une prêtresse qui jouait le rôle de la déesse Inana. Cette union assurait la fertilité du pays. Pour l'auteur, la richesse des tombes

---

12. L. Woolley, *The Royal Cemetery. Ur Excavations*, p. 33-42.

13. Les découvertes archéologiques d'Ur ne coïncident pas avec ce que l'on sait de l'au-delà à Sumer. Les morts mènent une vie morne et triste, dans la poussière et l'obscurité ; les rois, chargés de présents, ne sont qu'à peine mieux lotis que les mortels. Mais notre connaissance de la perception sumérienne du monde des morts repose sur des écrits postérieurs de plusieurs siècles aux tombes d'Ur. A. Testart, *Les morts d'accompagnement, La servitude volontaire* t. I, p. 75. D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda 2003.

14. Il faut attendre Naram-Sin (xxiii^e^ siècle av. n. è.) pour avoir la première divinisation d'un roi de son vivant ; quant à ceux que la tradition a conservés comme tels (Lugalbanda, Gilgameš, Dumuzi), il est difficile d'établir leur statut historique. Cf. G. Marchesi, « Who was Buried in the Royal Tombs of Ur ? The Epigraphic and Textual Data », p. 166.

15. S. Smith, « Assyriological Notes. A Babylonian Fertility Cult », *Journal of the Royal Asiatic Society* (1928), p. 849-868.

16. S. Smith, « Assyriological Notes. A Babylonian Fertility Cult », p. 860. Smith décrit les frises du palais d'Aššurnaṣirpal à Kalḫu montrant des figures humaines portant des coiffures d'animaux. Pour lui, elles représentent des scènes de la fête du Nouvel an : les hommes étaient parfois, si ce n'est tout le temps, des prisonniers destinés à être massacrés, probablement par suicide, car ils portent un couteau à leur gorge. Il s'agit selon lui d'une preuve de sacrifices humains en Mésopotamie au moment de la fête du Nouvel An.

ne peut se comprendre par rapport à Sumer que dans la mesure où il s'agirait d'offrandes à une divinité ; les corps sont ceux des personnes sacrifiées non pas pour lui mais avec lui pour garantir la fertilité du pays. Cependant, Smith reconnaît lui-même la limite de son interprétation qui ne s'applique qu'aux tombes PG. 789 et 800[17] ; de plus, aucun des textes relatifs au mariage sacré ne fait allusion à la mise à mort des époux et du personnel présent[18]. En outre, Pu-abi semble avoir atteint la quarantaine au moment de sa mort : comment une femme d'un tel âge peut-elle détenir le rôle féminin principal dans un rituel de fertilité ? Pourquoi tant de jeunes femmes susceptibles d'endosser le rôle d'Inana trouveraient-elles la mort dans ce type de rituel ? Le rituel du mariage sacré supposerait d'être accompli chaque année au moment de la fête du Nouvel An ; dans la mesure où le cimetière et ses tombes royales s'étendent sur plusieurs siècles, on devrait se retrouver face à un nombre considérable de tombes à accompagnement[19].

Selon Georges Contenau[20], le parallèle avec une description sur les Scythes est si flagrant que les tombes d'Ur ne peuvent qu'être une preuve de la présence d'envahisseurs (Scythes) dans le Sud de la Mésopotamie. Hérodote rapporte le déroulement du cérémoniel fastueux lors des funérailles royales des Scythes. À la mort du roi, les Scythes creusaient une grande fosse carrée, et préparaient le cadavre en l'éviscérant et en le bourrant d'aromates. Placé dans un chariot, ils lui faisaient parcourir les régions du royaume. Une fois revenu, ils l'ensevelissaient dans une fosse :

---

17. La théorie fut suivie l'année d'après par Böhl et dernièrement par Pinnock, bien que sans arguments supplémentaires ; F. Böhl, « Das Menschenopfer bei den alten Sumerern », *Zeitschrift für Assyriologie* 5 (1929), p. 83-98 : il suggère que la dame serait la grande prêtresse du dieu Nanna. Mais ses arguments sont vite réfutés par B. Landsberger, « Ur Excavations Texts by C. J. Gadd and L. Legrain. Review », *Orientalistische Literaturzeitung* 34 (1931), p. 126-127 ; F. Pinnock, *Ur : La città del dio-luna*, Rome 1995, p. 181 ; cf. G. Marchesi, « Who was Buried in the Royal Tombs of Ur ? The Epigraphic and Textual Data », p. 165, n. 82.

18. L. Woolley, *The Royal Cemetery. Ur Excavations*, p. 38-39.

19. Argument que reconnaissait déjà Böhl, cité dans L. Woolley, *The Royal Cemetery. Ur Excavations*, p. 40. De plus, Smith aurait mal interprété les données archéologiques : il relie à tort le mur ancien du temenos avec les tombes, ce qui n'est pas le cas selon le fouilleur, aucun lien ne pouvant être démontré.

20. G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale, depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre,* t. III : *Histoire de l'Art, Premier millénaire jusqu'à Alexandre*, Paris 1931, p. 1554-1559, idée soutenue déjà par Samuel Reinach, dans la *Revue Archéologique* 2 (1928), p. 323 ; 3 (1929), p. 137 et rappelé dans le volume de la même revue de 1930, p. 168. Il dit en effet à propos de Contenau : « Les publications de la *Revue archéologique* sur les fouilles d'Ur semblent être restées inconnues de l'auteur. Rien pour expliquer l'extrême abondance de l'or dans un pays qui n'en produit pas, ni l'importance, évidemment religieuse, attribuée à l'âne (cf. *Revue archéologique* 2 (1928), p. 323). Cela, joint à la pratique des sacrifices humains en très grand nombre, n'a rien de mésopotamien et atteste, je crois, une barbarie étrangère, superposée à une civilisation naissante – à mon avis, une invasion de ces pré-lydiens dont parlait un jour M. Dussaud ». En 1928, Reinach soutenait : « Suivant toute apparence, il s'agit d'envahisseurs ayant exercé leur domination sur des Sumériens, non d'une dynastie indigène, et je croirais volontiers à une invasion partie de l'ouest de l'Asie » (*Revue archéologique* 2 (1928), p. 323).

> Dans l'espace laissé libre de la chambre, ils ensevelissent, après les avoir étranglés, une des concubines du roi, son échanson, un cuisinier, un palefrenier, un valet, un porteur de messages, des chevaux, une part choisie de toutes ses autres appartenances, et des coupes d'or (point du tout d'argent ni de cuivre) ; cela fait, tous travaillent à élever un grand tertre, rivalisant avec zèle pour qu'il soit le plus grand possible[21].

Contenau rappelle le lien important qui sous-tend les rapports entre le défunt principal et les accompagnants qui doivent répondre à tous ses désirs. Cette cour est organisée pour la vie dans l'au-delà, avec des gardes, des musiciens, des serviteurs, des femmes de compagnie, mais aussi tout le mobilier nécessaire (vaisselle, insignes du pouvoir, armes, jeux). De plus, il ajoute que : « rien de tout cela n'est nécessaire dans un sacrifice accompli en raison des rites de fertilité ; tout, au contraire, s'explique si nous admettons un monarque[22] ». Pour Contenau, le cimetière présenterait différentes « strates » de cette coutume funéraire ; la tombe PG. 755 en serait la dernière étape : si aucun corps d'accompagnement n'a été retrouvé alors que le mobilier est particulièrement riche et abondant, c'est parce que l'on se situe dorénavant sur un plan symbolique de la coutume. Les couteaux remplacent les hommes en armes et les bijoux, les femmes de compagnie[23]. L'argumentation de Contenau sera très peu suivie : le développement de la civilisation sumérienne est trop uniforme pour expliquer une conquête étrangère à cette période[24].

L'hypothèse du substitut royal a été défendue pour la première fois par Henri Frankfort, mais immédiatement rejetée avant d'être à nouveau soulevée[25]. Coutume propre à la Mésopotamie, lorsque les présages concernant l'avenir du roi et du pays étaient trop funestes, on choisissait un individu de condition simple qui prenait temporairement la place du roi, en siégeant sur le trône avec les insignes de la royauté, tandis que le roi était mis en marge de la société. Le substitut était mis à mort au bout d'un certain temps, enterré, remplissant le rôle de bouc émissaire pour apaiser la colère des dieux. Le roi revenait sur le trône une fois les mauvais présages passés. Les substituts devaient être enterrés en grande pompe avec toute une escorte, témoignant de

---

21. Hérodote, *Histoires* IV, 71. Traduction P.-E. Legrand, dans A. Testart, *Les morts d'accompagnement, La servitude volontaire* t. I, p. 10-11. Parallèle cité par L. Woolley, *The Royal Cemetery. Ur Excavations*, p. 38.

22. G. Contenau *Manuel d'archéologie orientale*, p. 1554.

23. *Ibid.*, p. 1556.

24. Woolley juge l'idée improbable et peu fondée « No such violent solution is required for a difficulty which may be entirely due to our own ignorance of facts » : L. Woolley, *The Royal Cemetery. Ur Excavations*, p. 40. L'hypothèse des envahisseurs a été relancée par Gadd en 1960 : C. J. Gadd, « The Spirit of Living Sacrifices in Tombs », *Iraq* 22 (1960), p. 51-58, particulièrement p. 53 et p. 54, n. 19. Il prend le parallèle de l'Égypte des premières dynasties et rappelle un propos de Kraus, lors de la 2e Rencontre Assyriologique Internationale, pour qui le cimetière royal d'Ur se situe dans un temps qualifié d'héroïque.

25. H. Frankfort, *Kingship and the Gods, a Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948, p. 264 et p. 400-401, n. 12 ; J. A. Scurlock, « Death and Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought », dans J. M. Sasson (éd.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, p. 1885.

son statut royal au moment de sa mort. Si tel est le cas, l'ensevelissement avec accompagnement devrait être plus répandu géographiquement et chronologiquement[26]. La pratique du substitut royal est surtout attestée en épigraphie chez les Assyriens, soit deux mille ans après le cimetière d'Ur.

L'hypothèse la plus fascinante a été proposée par l'archéologue britannique P. Roger S. Moorey[27] : ces inhumations étant spécifiques à la ville d'Ur, les victimes seraient des membres du clergé d'Ur dont les dieux tutélaires sont le dieu lune Nanna et son épouse Ningal. Le clergé (féminin) du dieu-lune à Ur était dirigé par une femme, une grande prêtresse, généralement de sang royal (sœur ou fille du souverain régnant). Choisie par le dieu, elle représentait l'épouse du dieu dans les rites et se retirait de son office avant sa mort. On sait, d'après un sceau-cylindre retrouvé dans la tombe PG. 580, que la prêtresse Gan-kunsiga(k)/Hekunsig[28] était au service du dieu Pabilsag, frère du dieu lune dans la cosmogonie. L'office de grande prêtresse de Nanna est attesté dans les documents du Dynastique Archaïque ; cependant, aucune des femmes du cimetière ne porte le titre en question[29]. Cette hypothèse, bien que rejetée[30], expliquerait néanmoins pourquoi les accompagnants sont essentiellement des femmes et pourquoi on ne retrouve ce type d'inhumation en Mésopotamie qu'à Ur, ville du dieu Nanna ; mais il s'agit là d'un argument par défaut, l'archéologie de ces périodes anciennes n'est encore qu'en développement. Moorey prend en exemple un passage d'une prière à Inana (fin du III^e^ millénaire)[31] : il y est question d'une harpe de deuil et d'une ou de plusieurs

---

26. G. Marchesi, « Who was Buried in the Royal Tombs of Ur ? The Epigraphic and Textual Data », p. 165. J. A. Scurlock, « Death and Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought », p. 1885, rappelle cependant que le rituel ne devait être accompli que lors de circonstances particulièrement exceptionnelles. Il reste difficile de considérer le substitut comme une forme de sacrifice humain *stricto sensu* : le substitut est une victime d'un rituel expiatoire. Tel un bouc émissaire, il porte les mauvais présages et les fait disparaître avec sa mort et celle de son cortège.

27. P. R. S. Moorey, « What Do We Know About the People Buried in the Royal Cemetery ? », *Expedition* 20/1 (1977), p. 37-40 ; G. Marchesi, « Who was Buried in the Royal Tombs of Ur ? The Epigraphic and Textual Data », p. 161-163.

28. Cependant, rien n'atteste de la présence dans le cimetière de la prêtresse, puisque le sceau-cylindre a été retrouvé dans une tombe où est inhumé un homme. Cf. ici-même, n. 7.

29. $^{(nu)}$nunus$_x$(MUNUS)$^{(nus)}$–zi-$^{(d)}$nanna. G. Marchesi, « Who was Buried in the Royal Tombs of Ur ? The Epigraphic and Textual Data », p. 170.

30. Jugée trop sophistiquée et trop spécifique ; A. Testart, *Les morts d'accompagnement, La servitude volontaire* t. I, p. 76.

31. Suite à une suggestion de Hallo, il s'agit de l'*hymne à Ninmešarra*. W. W. Hallo, J. J. A. van Dijk, *The Exaltation of Inanna*, New Haven – Londres 1968 ("Yale Near Eastern Researches" 3), p. 27. Pour les femmes enterrées à Ur comme étant des prêtresses, voir dernièrement D. Collon, « Depictions of Priests and Priestesses in the Ancient Near East », dans K. Watanabe (éd.), *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Papers of the Second Colloquium on « The Ancient Near East – The City and Its Life », held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), Heidelberg 1999, p. 20. Voir bibliographie dans G. Marchesi, « Who was Buried in the Royal Tombs of Ur ? The Epigraphic and Textual Data », p. 163, n. 73. Pour l'hymne à Ninmešarra, voir J. Goodnick Westenholz, « Enheduanna, En-priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna », dans H. Behrens, D. Loding, M. T. Roth (éd.),

(suivant les traducteurs) qui sont « prêtes à mourir au son du chant sacré », ainsi que d'un « bateau de deuil ». Moorey n'hésite pas à rapprocher cette mention des découvertes de modèles de bateaux dans les tombes PG. 789 et PG. 580[32]. L'auteur de cette prière est Enheduanna, fille du grand roi Sargon d'Akkad et, à ce titre, grande prêtresse du dieu-lune à Ur. Selon Moorey, ce passage littéraire serait un témoignage de l'ensevelissement de l'escorte de la prêtresse au moment de sa mort. Cependant, le passage pose quelques problèmes grammaticaux ; outre la difficulté à définir l'emploi du singulier ou du pluriel, il faudrait traduire šir$_3$ ku$_3$-ĝa$_2$-ke$_4$-eš par « à cause de mes chants sacrés/purs ». On aurait alors la traduction : « Devrais-je mourir à cause de mes chants sacrés ? » ; cette interprétation empêche tout rapprochement avec ce qui se passe à Ur[33].

Julian Reade[34] a cherché à identifier les occupants principaux des chambres royales en rapprochant les données archéologiques des événements politiques ainsi que des rois et rois-prêtres qu'on pensait avoir gouverné Ur : les tombes, la stratigraphie et les textes s'accordent bien. Reade identifie l'occupant de la tombe PG. 755 comme étant le fils du roi Mesakalamdug. L'auteur suggère que l'introduction des importants puits de la mort à Ur doit être associée avec le statut original de Meskalamdug, roi d'Ur mais aussi roi de Kiš, souverain principal de tout le pays de Sumer. Il est celui qui a commencé les inhumations de nombreux soldats et d'un grand cortège de femmes, l'accompagnant, lui et sa femme Pu-abi, dans l'autre monde. Cette pratique pourrait témoigner d'une allusion consciente aux obsèques du grand Gilgameš, telles qu'elles sont rapportées dans la littérature. Il inverse ainsi l'argument généralement énoncé qui veut que la mort de Gilgameš soit une référence aux tombes d'Ur.

Ce type d'ensevelissement à accompagnement devait répondre à une motivation très probablement idéologique, au service du pouvoir. Andrew C. Cohen (2001-2005) a étudié les différents aspects des rituels funéraires (lamentations, enterrement et vénération) aux époques archaïques en Mésopotamie, en s'intéressant aux données archéologiques et textuelles, ainsi que celles provenant du cimetière d'Ur. Ces actes rituels constituent un lieu

DUMU-E$_2$-DUB-BA-A, Studies in Honor of Ake W. Sjöberg, Philadelphia 1989 ("Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund" 11), p. 545.

32. Il souligne en outre que des versions tardives de ce texte remplacent le pluriel par le singulier « Je suis prête à mourir/je dois mourir » ; mais pour lui, il s'agit d'une mauvaise interprétation d'une pratique oubliée, pourtant toujours vivante à l'époque d'Enheduanna. P. R. S. Moorey, « What Do We Know About the People Buried in the Royal Cemetery ? », p. 38.

33. A. Zgoll, *Der Rechtsfall der En-ḫedu-Ana im Lied nin-me-šara*, Münster 1997, p. 12-13, p. 410-411 ("Alter Orient und Altes Testament" 246).

34. J. Reade, « Assyrian King-Lists, the Royal Tombs of Ur, and Indus Origins », *Journal of Near Eastern Studies* 60 (2001), p. 1-29. En 2003, il ajoute que le pouvoir de Meskalamdug reposait sur la position dominante d'Ur sur le Golfe persique, exerçant un contrôle sur les métaux et autres richesses depuis les routes commerciales reliant la Mésopotamie à l'Iran, la vallée de l'Indus et au-delà. J. Reade, « The Royal Tombs of Ur », dans J. Aruz, R. Wallenfels (éd.), *Art of the First Cities: The Third Millenium B. C., From the Mediterranean to the Indus*, New York – New Haven – Londres 2003, p. 93-96.

de production idéologique donnant du pouvoir aux souverains de ces époques anciennes[35].

Petr Charvát[36] suggère que les corps entourant la tombe principale peuvent avoir appartenu à des personnes déjà mortes, qui souhaitaient avec ferveur reposer à proximité de ceux dont le charisme est significatif de leur vivant pour la communauté.

Pour Dietrich Sürenhagen, les tombes royales n'appartiennent pas à des individus en particulier. Elles devaient rester disponibles tout au long d'une certaine période, comme c'était le cas en Syrie à la même époque. Il s'agirait ainsi d'inhumations successives, la tombe se trouvant ouverte à plusieurs reprises : les ossements et matériels funéraires seraient en fait des restes d'inhumations anciennes, retirés des chambres funéraires pour faire de la place aux nouvelles inhumations. Cette hypothèse ne tient pas compte de la lourde mise en scène des tombes PG. 789 et 800[37].

Gianni Marchesi[38] propose une lecture historiographique critique des principales interprétations proposées. Il confirme le statut de reine de Pu-abi (avec le titre ereš dans le sceau-cylindre) expliquant alors l'inhumation. Il conclut en disant que seuls deux occupants principaux – en l'occurrence deux reines – peuvent être identifiés dans le cimetière d'Ur. Il rappelle ce que Woolley avait déjà énoncé : les tombes construites avec ces inhumations collectives sont des monuments royaux.

Pour l'archéologue Jean-Daniel Forest[39], le cimetière d'Ur est le témoin d'une pratique dont la vocation est essentiellement ostentatoire, la mort devenant l'occasion ultime de se mettre en scène. Inutile de chercher une représentation de l'au-delà qui serait un miroir de la vie d'ici-bas pour comprendre cette pratique macabre : le jeu symbolique de la représentation s'adresse avant tout aux vivants et vient rappeler les différences de statuts. À l'époque des dynasties archaïques, la Mésopotamie est divisée en une série de « cités-états », sortes de principautés indépendantes autour d'un centre de grande taille, dirigé par quelques grandes familles « qui constituent une sorte d'élite héréditaire, dominée par une royauté d'origine divine[40] ». À ces

---

35. A. C. Cohen, « Death Rituals and the Development of Kingship in Early Dynastic III Period Southern Mesopotamia », PhD thesis, Bryn Mawr 2001 ; A. C. Cohen, *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship: Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur*, Leyde 2005 ("Ancient Magic and Divination" 7).

36. P. Charvat, *Mesopotamia Before History*, Londres – New York 2002, p. 226.

37. D. Sürenhagen, « Death in Mesopotamia: The "Royal Tombs" of Ur Revisited », dans L. Al-Gailani Werr *et al.* (éd.), *Of Pots and Plants: Papers on the Archaeology and History of Mesopotamia and Syria Presented to David Oates in Honour of his 75th Birthday*, Londres 2002, p. 324-338, cité par J. Reade, « The Royal Tombs of Ur », p. 95 et G. Marchesi, « Who was Buried in the Royal Tombs of Ur ? The Epigraphic and Textual Data », p. 155.

38. L'homme dans la tombe 755 serait en outre un prince. G. Marchesi, « Who was Buried in the Royal Tombs of Ur ? The Epigraphic and Textual Data ».

39. J.-D. Forest, *Mésopotamie. L'apparition de l'État VII^e – III^e millénaires*, Paris 1996, p. 215-217.

40. J.-D. Forest, « La Mésopotamie et le "sacrifice humain" en contexte funéraire », p. 182-183.

époques anciennes, l'individu est entièrement soumis à une élite survalorisée et assujetti à des relations viagères contraignantes[41]. Forest généralise cette pratique funéraire à l'ensemble des cités-états de la Mésopotamie[42]. Les lacunes des données seraient expliquées, d'une part, par des facteurs dépositionnels naturels ou anthropiques (disparition des vestiges dans les alluvions des fleuves ou sous les niveaux d'occupation), et, d'autre part, par le fait que les tombes royales ou princières sont rares, l'élite ne constituant qu'une portion faible de la population. Si la pratique ne s'est pas étendue dans le temps, c'est qu'elle repose, selon lui, sur des facteurs de hiérarchie sociale spécifiques. Forest fait remonter la pratique au moins à Uruk (IV^e^ millénaire) et suppose qu'elle est déjà présente à l'époque d'Obeid, dans le cadre des « chefferies complexes »[43]. L'abandon de la pratique s'expliquerait par un changement de mentalités ; la fin du Dynastique archaïque III serait aussi la fin d'un type de société particulier, au moment où les relations contractuelles remplacent les relations viagères qui prévalaient jusque-là[44].

L'anthropologue Alain Testart propose une hypothèse très proche : il intègre le cimetière d'Ur dans une enquête générale et systématique de ces « morts d'accompagnement », attestés dans de nombreuses cultures. La définition de sacrifice humain ne peut selon lui s'appliquer que dans le cas d'offrande faite à la divinité ; dans l'accompagnement, le défunt principal entend garder à son service dans la mort ceux qui l'ont servi ici-bas. Mettant à l'écart l'interprétation sacrificielle, il propose une interprétation sociale très proche de celle de Forest. L'accompagnement n'est pas un rituel de cour ou royal. Il dégage un profil type selon les caractéristiques suivantes : il s'agit d'un dépendant ; rien ne marque mieux la dépendance que le fait que l'on ne puisse lui survivre ; c'est un fidèle, capable de mourir sur la tombe de son maître ; il est lié au mort à titre personnel. La pratique de l'accompagnement funéraire témoigne de l'existence de relations de fidélité personnelle au sein d'une société. Ce sont des serviteurs du roi et non du palais[45]. Cette pratique est favorable au despotisme : l'homme pour qui certains sont fidèles au point de mourir pour sa personne détient de toute évidence un pouvoir indéniable. Testart souligne le fait que l'argument de Moorey selon lequel il s'agit essentiellement d'un personnel féminin est conforme à ce que l'on observe dans

41. « L'individu n'est propriétaire ni de la terre qu'il cultive, ni de la maison qu'il habite. Des actes de cession de terres nous montrent que l'opération est gérée collectivement, en présence de témoins, par des membres représentatifs des groupes de parentés » (J.-D. Forest, « La Mésopotamie et le "sacrifice humain" en contexte funéraire », p. 183).

42. « Il ne fait en réalité aucun doute que pendant des siècles, les élites de toutes les cités-États mésopotamiennes se sont fait enterrer de façon semblable, même si nous n'en avons encore aucune trace » (J.-D. Forest, « La Mésopotamie et le "sacrifice humain" en contexte funéraire », p. 185).

43. J.-D. Forest, *Mésopotamie. L'apparition de l'État VII^e^ – III^e^ millénaires*, p. 108 sqq.

44. *Ibid.*, p. 215.

45. A. Testart, *Les morts d'accompagnement, La servitude volontaire* t. I, p. 202. Même s'il ne s'agit pas d'inhumation de rois, les morts principaux appartiennent de toute évidence à la classe dirigeante. L'auteur oppose dans ce cas la fidélité à un principe et la fidélité à une personne, la hiérarchie de fonctions et la hiérarchie de personnes.

les autres cas de morts d'accompagnement à travers le monde. Dans une perspective franchement évolutionniste, pour Testart, l'accompagnement est un phénomène absent au paléolithique (car pas de dissymétrie dans l'agencement des corps) ; il tendrait à disparaître dans les grands empires lorsqu'ils se bureaucratisent, car également absent des états consolidés[46]. On se situerait à l'aube des états : dans tout état naissant, le souverain s'appuie sur les fidélités personnelles et place ses hommes aux postes clés ; ce n'est qu'ensuite que l'état s'organise sur un mode bureaucratique. Aux fidélités personnelles se substituent des fidélités à un principe ou à une fonction.

Ces funérailles grandioses ont très probablement laissé des traces dans la mémoire collective[47] et cette coutume a pu subsister jusqu'à l'époque d'Ur III[48]. Le récit littéraire *Gilgameš et la Mort* en serait un témoignage. Remontant à la fin du IIIe millénaire, le roi et héros Gilgameš, sentant sa mort arriver, organise ses propres funérailles : il fait creuser un tombeau, y entasse du mobilier de luxe (qui servira pour son usage propre dans l'au-delà mais aussi comme présents pour les maîtres des Enfers). Il place dans la tombe avec lui ses épouses, ses fils, son chantre, son échanson, son barbier et ses officiers :

> Son épouse bien-aimée, ses enfants(?) bien-aimés
> Sa première épouse, sa seconde épouse, ses bien-aimées,
> Son chantre bien-aimé, son échanson bien-aimé, son…
> Son barbier bien-aimé, son…
> Les officiers qui parcouraient en tous sens son palais, ses objets usuels(?) bien-aimés…
> Une fois qu'ils furent couchés à ses côtés, à la place même qu'ils avaient(?) dans le palais exemplaire, au centre d'Uruk,
> Gilgameš, fils de Ninsumuna, pensant à Ereškigal, porta les présents requis[49].

Le parallèle avec l'archéologie du cimetière d'Ur est saisissant : le récit met en scène un héros du passé et a recours au rappel pittoresque de l'ancienne coutume, resituant l'anecdote et le récit littéraire dans un passé connu. Marchesi considère cette interprétation comme étant influencée par

---

46. *Ibid*., p. 232.

47. A. Cavigneaux, F. Al-Rawi, *Gilgameš et la Mort, Textes de Tell Haddad VI*, Groningue 2000 ("Cuneiform Monographs" 19), p. 7.

48. P. R. S. Moorey, « Where Did They Bury the Kings of the IIIrd Dynasty of Ur ? », *Iraq* 46 (1984), p. 1-18 : il suppose que, depuis la chute de l'empire d'Akkad et jusqu'au règne de Šulgi, il y avait une catégorie de personnes à Ur qui avait le droit d'être accompagnée dans la mort par d'autres dans une tombe à puits, qui ne peuvent que porter le nom de victimes « sacrificielles ». Les modalités du sacrifice ou du don volontaire de sa personne ont probablement changé par rapport aux célèbres « tombes royales », mais pas les faits. L'œuvre de *Gilgameš et la Mort*, si elle est bien née à la période d'Ur III, devait avoir pour ses contemporains une actualité certaine : les enterrements collectifs devaient être encore vivants dans les mémoires, voire encore présents.

49. *Gilgameš et la Mort*, l.262-269, trad. Cavigneaux, Al-Rawi, *Gilgameš et la Mort*, p. 59. Gadd constate que la liste des gens mentionnés ressemble beaucoup à celle dressée par Hérodote pour les Scythes (C. J. Gadd, « The Spirit of Living Sacrifices in Tombs », p. 51, n. 4).

la découverte archéologique, correspondant aussi au souhait des traducteurs de trouver une référence littéraire qui viendrait éclairer la pratique et l'archéologie[50].

Près de 80 ans après leur découverte, les tombes du cimetière d'Ur restent une énigme pour les spécialistes[51]. Certains chercheurs évitent le débat sur l'identité des défunts principaux en parlant d'ensevelissement d'une élite au sens large, sans distinguer entre roi, reine, prêtre ou prêtresse[52]. Comme le souligne très justement Charvát[53], la question de savoir s'il s'agit de roi ou de prêtre n'est guère significative, car nous ne sommes toujours pas en mesure de connaître et de définir la réalité de ces termes et de ces fonctions aux époques anciennes.

La mise en scène de la tombe 789 reconstitue une escorte en marche, on ne peut plus vivante et toujours fidèle, par-delà la mort[54]. Mais le rapport de dépendance dans la pratique de l'accompagnement pourrait se poser dans le sens inverse : finalement, c'est bien l'élite qui ne peut se passer de toute son escorte, même dans la mort.

---

50. G. Marchesi, « Who was Buried in the Royal Tombs of Ur? The Epigraphic and Textual Data », p. 158-159. Un des arguments de Marchesi est que l'on mentionne dans la liste des défunts le fils de Gilgameš (Ur-Lugal), alors que la tradition en fait son successeur sur le trône d'Uruk ; cf. N. Veldhuis, « The Solution of the Dream: A New Interpretation of Bilgames' Death », *Journal of Cuneiform Studies* 53 (2001), p. 139-140. Pour Marchesi, sans donner d'arguments convaincants, le seul lien existant entre *Gilgameš et la Mort* et le cimetière d'Ur serait que Gilgameš est enterré dans une tombe en pierre. Kramer, lors de la première édition du texte, avait déjà noté la difficulté qui contredit l'idée de la mise à mort réelle de l'escorte de Gilgameš dans le cadre d'un rituel funéraire. Même s'il s'agit d'un pluriel dans la version de Meturan (« ses enfants bien-aimés »), la mise à mort volontaire des enfants pose problème dans une société qui accorde une grande importance à la descendance et à son rôle dans la perpétuation de la royauté et du pouvoir. S. N Kramer, « The Death of Gilgameš », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 94 (1944), p. 12, n. 27. Pour Xella, le texte ne fait que référence aux personnes qui étaient chères à Gilgameš lors de sa vie sur terre et non à leur mise à mort ; P. Xella « A proposito del sacrificio umano nel mondo mesopotamico », *Orientalia Nova Series* 45 (1976), p. 190.

51. La théorie du sacrifice humain ne sera toutefois pas abandonnée par certains comme l'anthropologue Dickson en 2006 : « human sacrifices, killed in a "theatre of public cruelty"; by weak and vulnerable kings intending to intimidate a restive population and reinforce their claims to rule » (B. D. Dickson, « Public Transcripts Expressed in Theatres of Cruelty: the Royal Graves at Ur in Mesopotamia », *Cambridge Archaeological Journal* 16 (2006), p. 123-144).

52. S. Pollock, « Of Priestesses, Princes and Poor Relations: The Dead in the Royal Cemetery of Ur », *Cambridge Archaeological Journal* 1/2 (1991), p. 177.

53. P. Charvat, *Mesopotamia Before History*, p. 227.

54. L. Woolley, *The Royal Cemetery. Ur Excavations*, p. 42.

– IV –

Sacrifice humain et christianisme

LA TRADITION DU DERNIER REPAS DE JÉSUS AU IER SIÈCLE : DE LA RÉALITÉ HISTORIQUE À LA RÉALITÉ LITURGIQUE

Simon C. Mimouni[1]

Au centre de la problématique de ce colloque se trouve la question des sacrifices humains dans l'Antiquité.

On sait que le paganisme a accusé le christianisme de crime rituel, une accusation déjà portée à l'encontre du judaïsme. Une attaque, qui dans la polémique christiano-païenne, comme d'ailleurs dans la polémique judéo-païenne, a été importante et a exercé une certaine influence, surtout quand on réalise que dans le monde antique, gréco-romain, la consommation en commun d'aliments solides et/ou liquides lors de célébrations cultuelles est très répandue dans les milieux cultivés et dans les associations de toutes sortes.

On ne va pas reprendre ici l'accusation païenne de crime rituel déjà bien traitée dans de nombreux travaux[2]. On va simplement présenter le point de vue des chrétiens du Ier siècle, ceux d'avant 70, et montrer, par un effet de miroir, que toutes les accusations d'anthropophagie issues du paganisme se situent au niveau du discours et non au niveau de la réalité. Pour ce faire, on focalise l'attention sur un seul texte qui présente la particularité d'être le plus ancien connu du dossier relatif au dernier repas de Jésus avec ses disciples : il s'agit de l'attestation contenue dans une lettre de Paul de Tarse qui date des années cinquante. On dit aussi un mot de l'*Évangile selon Jean* qui présente Jésus comme le véritable agneau pascal sans qu'il soit fait mention d'un quelconque sacrifice – une interprétation considérée en général comme bien plus tardive.

---

1. Simon C. Mimouni est directeur d'étude à l'École pratique des Hautes études – Section des sciences religieuses.

2. Voir surtout À. A. Nagy, *Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*, Turnhout 2009, p. 151-244 : « Juifs et chrétiens face aux rumeurs ». Voir aussi À. A. Nagy, « La forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens. Son développement et les changements de représentation au IIe siècle », *Revue des études augustiniennes* 47 (2001), p. 223-249.

Cette contribution pourrait donc apparaître comme décalée par rapport à la problématique traitée dans ce colloque.

La tradition du dernier repas de Jésus au Ier siècle, en tout cas au moins jusque dans les années quatre-vingt, n'entretient aucun rapport avec les sacrifices, encore moins avec les sacrifices humains : ce malgré les apparences qui peuvent être trompeuses pour des observateurs extérieurs. Cette tradition renvoie simplement à un acte de partage communautaire ou associatif, comme il y en a eu tant dans le monde gréco-romain de cette époque, fondé sur un partage réel de la table, acte établi apparemment avant son départ de ce monde par un Maître pour ses disciples[3]. Un acte de partage qui est ensuite érigé en rituel, comme le montrent les premiers témoins littéraires, notamment 1 Co 11, 23-32, lesquels ne permettent aucune classification ou généalogie tellement leur diversité est grande[4].

On ne tient pas compte ici de la tradition de la fraction du pain qui a pourtant été, selon toute vraisemblance, le premier acte de partage communautaire en commémoration de la résurrection de Jésus, comme le montre de manière claire le récit de la nuit de Troas de Ac 20, 7-12[5].

De manière générale, il convient d'observer que les récits de l'institution eucharistique ont recourt à des catégories théologiques qui trouvent leurs racines dans les traditions de la *Torah* – en l'occurrence la Bible (ce que les chrétiens désignent bien après comme l'Ancien Testament). Ces récits, à l'exemple de Mt 26, 27-28, se situent en effet, vis-à-vis de ces traditions, dans un rapport d'accomplissement : le *Christ* y est présenté comme accomplissant les traditions de la *Torah* et comme donnant à leurs catégories une interprétation de dimension sacrificielle que ses disciples considèrent ensuite comme définitive[6].

En introduction et en conclusion, on fournit quelques éléments de réflexion sur le dossier dont les ramifications sont tentaculaires puisqu'il touche d'abord à la conscience chrétienne avant de devenir un des points d'appui de l'identité chrétienne[7]. L'eucharistie constitue en effet un rituel qui réunit tous les membres des communautés chrétiennes, dont le partage les met en relation non seulement avec la divinité mais aussi établit un lien spirituel entre eux.

---

3. Voir H. Taussig, *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity*, Minneapolis/Minnesota 2009.

4. Voir A. McGowan, *Ascetic Eucharistics. Food and Drink in Early Christian Ritual Meels*, Oxford 1999.

5. À ce sujet, voir J. Taylor, « La fraction du pain en Luc-Actes », dans J. Verheyden (éd.), *The Unity of Luke-Acts*, Leuven 1991, p. 281-295 ; J. Taylor, « The Breaking of the Bread », dans *Ephemerides Liturgicae* 113 (1992), p. 332-346 ; J. Taylor, « Bread that is Broken – and Unbroken », dans Z. Rodgers – M. Daly-Denton – A. Fitzpatrick McKinley (éd.), *A Wandering Galilean: Essays in Honour of Seán Freyne*, Leyde – Boston 2009, p. 525-537. Voir aussi É. Nodet – J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris 1998, p. 44-50.

6. À ce sujet, voir O. Arthus, *Le Pentateuque, histoire et théologie*, Paris 2011 ("Cahiers Évangile" 156), p. 61-64.

7. À ce sujet, voir S. C. Mimouni, « Qu'est-ce qu'un "chrétien" aux Ier et IIe siècles ? Identité ou conscience ? », *Annali di storia dell'esegesi* 27 (2010), p. 11-34.

I. Réflexions introductives

La tradition du dernier repas de Jésus avec ses disciples, la « cène », se trouve à l'origine d'une des institutions majeures du christianisme, avec le baptême, à savoir l'eucharistie. Il convient cependant de ne pas confondre la tradition du dernier repas avec l'institution eucharistique, même si cette tradition est à l'origine de cette institution – la première relevant plus de la réalité mémorielle, la seconde plus de la réalité liturgique. Cette tradition a été reliée également à celle du repas fraternel, l'« agapè », pratiquée dans les communautés chrétiennes et inaugurée par les nombreux repas que Jésus a pris avec les foules (voir Jn 4, 27) ou avec ses disciples (voir Jn 21, 12).

Les versions de la tradition du dernier repas que l'on trouve attestées dans la 1ère Épître aux Corinthiens et dans les Évangiles synoptiques sont rapportées apparemment comme un repas pascal : dans ces écrits, cette tradition semble transmise sous une forme liturgique et non pas littéraire, conduisant à l'institution eucharistique. En revanche, la version de la tradition du dernier repas que l'on trouve seulement dans l'*Évangile selon Jean*, est rapportée apparemment comme un repas fraternel : dans cet écrit, en effet, il n'est nullement question de l'institution eucharistique, si ce n'est par des allusions narratives d'appréciation plus que difficiles.

Pour Martin Hengel, qui considère que le témoignage de Paul comme ceux des Évangiles synoptiques renvoient effectivement à un repas pascal, l'*Évangile selon Jean* atteste d'une correction christologique faisant en sorte que Jésus soit crucifié comme le véritable agneau pascal déjà au jour de la préparation de la Pâque afin de signifier que l'eucharistie a été instituée lors de la crucifixion[8].

La tradition du dernier repas soulève de nombreuses questions qui ne sont guère faciles à résoudre : ce qui, pour les critiques, complique particulièrement son approche et son évaluation. Malgré les nombreuses études en la matière, les difficultés demeurent et les désaccords entre les spécialistes subsistent[9]. Une de ces difficultés provient du fait que la distinction entre la cène, l'eucharistie et l'agapè a été progressive et a même pris plusieurs siècles pour être établie de manière claire, d'autant que, dans le mouvement chrétien à ses débuts, un lien fort existe entre ces deux traditions et cette institution[10].

---

8. M. Hengel, « Das Mahl in der Nacht in der Jesus ausgeliefert wurde (1 Kor 11,23) », dans C. Grappe (éd.), *Le Repas de Dieu – Das Mahl Gottes*, Tübingen 2004, p. 115-160.

9. Pour une première approche, voir C. Perrot, « L'eucharistie comme fondement de l'identité de l'Église dans le Nouveau Testament », *La Maison-Dieu* 137 (1979), p. 109-125 ; *Id.*, *Jésus et l'histoire*, Paris 1993², p. 247-273 : « Le pain, la parole et l'histoire ». Voir aussi A. Marchadour (éd.), *L'eucharistie et la Bible*, Paris 1981 ("Cahiers Évangile" 37) ; G. Kong (éd.), *L'Eucharistie*, Paris 2000 ("Connaissance des Pères de l'Église" 77) ; H. Cousin – G. Dahan – P. De Clerck – J.-N. Guinot (éd.), *Les récits fondateurs de l'eucharistie*, Paris 2007 ("Supplément Cahiers Évangile" 140). Voir encore E. Mazza, *L'action eucharistique. Origines, développement, interprétations*, Rome 1992², Paris 1999² ; M. Brouard (éd.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris 2002 ; C. Grappe (éd.), *Le Repas de Dieu – Das Mahl Gottes.*

10. Voir M.-Y. Perrin, « Pratiques et discours eucharistiques dans les premiers siècles (des origines à la fin du ive siècle) », dans M. Brouard (éd.), *Eucharistia*, p. 105-124.

La tradition du dernier repas, la seule ici prise en considération, implique des domaines disciplinaires aussi différents et éloignés que peuvent l'être les études exégétiques et les études liturgiques[11]. Les sources les plus anciennes qui transmettent la tradition du dernier repas, pour se limiter à l'essentiel, appartiennent soit à la littérature canonisée, soit à la littérature apocryphisée, mais il convient de mentionner aussi la littérature patristique des deux ou trois premiers siècles avec des auteurs comme Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Justin de Néapolis, Irénée de Lyon ou Clément d'Alexandrie. On dispose encore du témoignage épigraphique d'Aberkios de Hiérapolis en Phrygie (fin du IIe siècle)[12].

Tous les témoignages indiquent que le processus de mise en norme de cette tradition a été lent et source de conflits entre les diverses communautés chrétiennes.

Les récits « canoniques » du dernier repas – la cène – transmettent un rituel que l'on peut réduire et décrire de la manière suivante : au cours d'un repas réunissant Jésus et ses disciples les plus proches, les « Douze », est prononcée par Jésus une bénédiction – préexistante – dont les éléments, le pain et le vin, reçoivent, dans une perspective mémorielle, une interprétation messianique et eschatologique.

Cette tradition du dernier repas est située aux alentours de la fête de Pâque, mais elle est commémorée ensuite selon un calendrier ignorant la manducation de l'agneau pascal. Autrement dit, il s'agit d'un calendrier différent de celui en usage au Temple de Jérusalem qui, lui, connaît l'abattage rituel des agneaux. Ce qui n'empêche pas certains de ces récits de placer le dernier repas au jeudi soir, alors que d'autres récits le mettent au mardi soir. Il s'agit là d'un problème que l'on ne fait que signaler mais qui est indicatif, à l'époque, de la diversité des traditions judéennes en matière calendaire et liturgique[13] – une diversité que l'on retrouve aussi dans le christianisme, parfois encore jusqu'au Moyen Âge[14].

En tout cas, cette tradition du dernier repas est à distinguer de la fête de Pâque, d'autant qu'à une époque ancienne le rituel se fait avec du pain ordinaire, c'est-à-dire non levé : ce n'est en effet qu'au Moyen Âge que le pain azyme est introduit dans l'Église, une pratique qui n'a d'ailleurs jamais été acceptée par les Églises orientales[15].

---

11. À ce sujet, voir J. M. Hanssens, « L'agape et l'eucharistie », *Ephemerides liturgicae* 41 (1927), p. 525-548 ; 42 (1928), p. 545-574 ; 43 (1929), p. 520-529.

12. Voir M. Guarducci, *Epigrafia greca*, t. IV. *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rome 1978, p. 377-386.

13. À ce sujet, voir A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957. Voir aussi A. Moda, « La date de la Cène sur la thèse de Mlle Annie Jaubert », *Nicolaus* 3 (1975), p. 53-116.

14. Voir S. Szyszman, « Une Pâque chrétienne célébrée le mercredi au XIIIe siècle », dans G. J. Norton – S. Pisano (éd.), *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday*, Göttingen 1991, p. 309-310.

15. Voir J. A. Jungmann, *Missarum solemnia. Explication génétique de la messe romaine* t. II, Paris 1952, p. 305-306.

Une étude globale de la tradition du dernier repas, sur laquelle se fonde l'institution de l'eucharistie, doit prendre en considération tous les éléments des récits incorporés dans la littérature canonisée et dans la littérature apocryphisée, sans compter la littérature canonico-liturgique.

Il n'est proposé ici que quelques éclairages afin de mieux comprendre les textes les plus anciens – notamment ceux recueillis dans le Nouveau Testament – dans leur fonctionnement textuel et dans leur environnement culturel.

L'approche part de l'hypothèse selon laquelle, par ce dernier repas, Jésus aurait voulu se survivre à travers la communauté qu'il aurait ainsi créée[16]. Selon cette perspective, il s'agirait donc de l'acte fondateur de la communauté des disciples de Jésus à Jérusalem, qui se trouve rapporté de diverses manières par cette tradition. Ainsi, il paraît difficile de considérer que cette tradition ne puisse remonter qu'aux disciples de Jésus, et non pas à leur Maître. Aucune raison intrinsèque ne permet vraiment de le penser – ce qui n'empêche évidemment pas de supposer une certaine adaptation liturgique, variable selon les lieux, au cours des décennies qui ont suivi la disparition de Jésus. On est loin des pratiques sacrificielles auxquelles on a rattaché cette tradition par la suite.

II. Témoignage de Paul de Tarse

Paul aborde ce problème dans une seule de ses lettres, la 1re Épître aux Corinthiens, mais à trois reprises : en 10, 3-4, en 10, 16-22 et surtout en 11, 17-34.

Autrement exprimé, le récit de 1 Co 11, 17-34, ne saurait être compris sans les deux digressions de Paul en 1 Co 10, 1-13 et 1 Co 10, 14-22, où le contexte renvoie clairement à des repas fraternels et non à des célébrations eucharistiques : il est question de nourriture et de breuvage spirituels dans la première ; de bénédiction de la coupe et du pain dans la seconde.

Ces deux digressions, qui ne paraissent pas avoir une portée cultuelle, du moins dans leur narration respective, se trouvent dans des passages où Paul entend apporter une solution à un problème qui se pose aux fidèles de la communauté chrétienne de Corinthe et au sujet duquel ils l'ont interrogé par lettre : peuvent-ils acheter et manger ces viandes qui proviennent de sacrifices offerts dans les temples des idoles et qu'on vend ensuite au marché ? À cette question Paul répond tout au long des chapitres 8 à 10, mais en fait la réponse comme telle ne s'étend que sur vingt versets (1 Co 8, 1-13 et 10, 22-29). On peut la résumer comme suit : théoriquement l'idole n'est rien, par conséquent manger de ces viandes n'est rien, cependant, la charité exige que là où il y a un risque de scandale auprès des faibles on s'abstienne de le faire.

En 1 Co 10, 1-13, Paul rappelle aux chrétiens que rien ne sert d'avoir été baptisé et d'avoir participé à la célébration eucharistique si par ailleurs on

16. À ce sujet, voir S. C. Mimouni, « La communauté nazoréenne/chrétienne de Jérusalem aux Ier-IIe siècles. Quelques éléments de réflexion sur une recherche », *Annali di storia dell'esegesi* 28 (2011), p. 17-35.

s'adonne à tous les vices, et il évoque les faits rapportés dans la tradition de l'Exode pour illustrer ses paroles.

En 1 Co 10, 14-22, Paul indique l'incompatibilité de la communion eucharistique avec les repas pris dans les temples des idoles[17].

C'est alors qu'il les interroge en disant : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas la communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? » (1 Co 10, 16). Il s'agit d'une interprétation de la coupe et du pain que l'on ne peut que signaler, toutefois ce qui est important ici c'est qu'il mentionne la coupe en premier lieu et le pain en second lieu, car, ce faisant, il paraît être en contradiction, comme on va le voir, avec ce qu'il affirme en 1 Co 11, 24-26.

L'ordre « coupe-pain » s'oppose à ce que l'on trouve dans le repas judéen, où la bénédiction de la coupe est un acte final qui encadre la commensalité avec la bénédiction sur le pain qui en est l'acte initial[18]. Sauf évidemment dans le rituel du *Qiddoush*, dans lequel l'ordre est coupe-pain : un rituel qui n'est apparemment pas encore pratiqué au I^er^ siècle chez les Judéens de la Palestine, mais pourrait l'avoir été déjà chez les Judéens de la Diaspora romaine – une hypothèse à explorer à partir des repas rituels chez les Judéo-Grecs qui expliquerait la contradiction, qui n'en serait alors plus une. Certains critiques considèrent qu'il s'agit là d'une innovation paulinienne : il se pourrait cependant que ce ne soit tout simplement qu'une pratique courante chez les Judéens de la Diaspora romaine, qui est de toute façon à l'origine du rituel du *Qiddoush* auquel pourrait éventuellement se rattacher cette pratique.

Les recherches sur le *Qiddoush* (signifiant littéralement « sanctification ») ne permettent cependant pas encore de préciser son origine, sa datation et sa localisation. On sait seulement qu'il constitue un élément important de la liturgie rabbinique du Shabbat et des fêtes, une bénédiction sur le vin avant le repas du soir et celui du lendemain midi[19].

Revenons au récit de 1 Co 11, 17-34 qui, d'un point de vue littéraire, peut être structuré en trois moments : (1) les versets 17-22, qui mettent en situation l'ensemble du récit ; (2) les versets 23-25, qui donnent une description du rituel du dernier repas de Jésus ; (3) les versets 26-34, qui donnent l'interprétation du rituel par Paul. Il convient maintenant de reprendre chacune de ces trois séquences et d'en donner une explication.

Auparavant, comment ne pas dire que le récit de 1 Co 11, 17-34 est précédé du récit de 1 Co 11, 2-16 : un morceau ô combien célèbre sur la place de l'homme et de la femme dans la communauté des disciples de Jésus, qui ne

17. À ce sujet, voir M. Quesnel, « Vers une dimension cultuelle du repas du Seigneur. 1 Co 10, 14-22 », dans M. Quesnel – Y.-M. Blanchard – C. Tassin (éd.), *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité. Mélanges Charles Perrot*, Paris 1999, p. 215-225.

18. À ce sujet, voir C. Grappe, « Le repas de Dieu de l'autel à la table dans le judaïsme et le mouvement chrétien naissant », dans C. Grappe (éd.), *Le Repas de Dieu – Das Mahl Gottes*, p. 69-113.

19. À ce sujet, D. Schreiber, « Kiddush : A Halakhic Overview », *Alei Etzion* 8 (1999), p. 71-84 et 9 (2000), p. 43-53. Voir aussi H. T. Slater, « Does the Kiddush precede Christianity? », *Andrews University Seminary Studies* 7 (1969), p. 57-68.

peut être compris que selon les coutumes judéennes du Ier siècle[20]. On peut observer que l'homme judéen n'est obligé de se couvrir la tête que devant la présence divine, la *shekhinah*. Selon la *halakhah* rabbinique, cet usage pour l'homme judéen a longtemps été tenu pour une coutume estimable mais non obligatoire, alors que pour la *halakhah synagogale* elle a pu l'être – une différenciation qui repose sur la distinction entre le judaïsme synagogal et le mouvement rabbinique[21]. Ce n'est qu'au Moyen Âge, à une époque où les autorités non juives ont souvent contraint les juifs à porter un couvre-chef distinctif, que cet usage est devenu une règle pendant le culte et l'étude – et plus tardivement encore que le port constant d'une *kipah* ou d'un *kobah*, voire les deux, s'est imposé dans les milieux se considérant comme orthodoxes. À l'époque de Paul, les hommes judéens ne sont nullement tenus de prier la tête couverte, sauf s'ils sont en présence de la *shekhinah*, c'est-à-dire s'ils se trouvent au Temple de Jérusalem.

A. Analyse littéraire

1. Versets 17-22 : situation du récit

(17) Ceci réglé, je n'ai pas à vous féliciter : vos réunions, loin de vous faire progresser, vous font du mal. (18) Tout d'abord, lorsque vous vous réunissez en assemblée, il y a parmi vous des divisions, me dit-on, et je crois que c'est en partie vrai : (19) il faut même qu'il y ait des scissions parmi vous afin qu'on voie ceux d'entre vous qui résistent à cette épreuve. (20) Mais quand vous vous réunissez en commun, ce n'est pas le repas du Seigneur que vous prenez. (21) Car, au moment de manger, chacun se hâte de prendre son propre repas, en sorte que l'un a faim, tandis que l'autre est ivre. (22) N'avez-vous donc pas de maisons pour manger et pour boire ? Ou bien méprisez-vous l'assemblée de Dieu et voulez-vous faire affront à ceux qui n'ont rien ? Que vous dire ? Faut-il vous louer ? Non, sur ce point je ne vous loue pas[22].

C'est pour réagir contre certaines divisions apparues dans la communauté de Corinthe que Paul écrit. La communauté est en effet divisée lors de ses assemblées (v. 18). Paul emploie ici les mêmes mots qu'au début de 1 Co 1, 10, et ce sont sans doute les mêmes divisions (en grec, des σχίσματα) dont il s'agit ici : Paul, Apollos, Képhas, Christ sont les étiquettes sous lesquelles se rangent les partisans de tel ou tel courant (1 Co 1, 12). Il ajoute – fait intéressant car lourd de conséquences dans l'histoire du christianisme – que ces divisions (en grec, des σχίσματα) ne peuvent se maintenir et doivent conduire à des scissions (en grec, des αἱρέσεις), afin que chacun se détermine clairement (v. 19).

---

20. À ce sujet, voir C. Perrot, « Une étrange lecture de l'Écriture : 1 Co 11, 7-9 », dans *La Vie de Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot, professeur à l'Institut catholique de Paris*, Paris 1987, p. 259-267.

21. À ce sujet, voir S. C. Mimouni, *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère : des prêtres aux rabbins*, Paris 2012, p. 475-478 et p. 553-565.

22. Traduction d'après la TOB, sensiblement modifiée.

Il est évident que si les tensions sont dures, les rencontres communautaires ont dû manquer de chaleur : chaque tendance étant regroupée dans une partie du lieu de réunion, et faisant à voix basse ses commentaires sur le comportement des autres (v. 20).

On peut y voir des divisions halakhiques, en ce sens que tous les membres de la communauté de Corinthe refusent de partager le repas « normal », tout en acceptant de « faire mémoire » de Jésus comme le Messie. Il ne s'agit cependant que d'une hypothèse qui ne repose sur aucun élément remontant assurément au I^er^ siècle, d'autant que pour la Diaspora des Judéens de l'Empire romain on ignore tout ou presque tout du déroulement de leurs repas communautaires[23].

Outre ces divisions, l'unité de la communauté est entamée par un égoïsme confortable : pour le repas, chaque famille est apparemment chargée d'apporter ses provisions et, comme le sens du partage manque, les plus fortunés ou les plus gloutons mangent et boivent devant ceux qui n'ont rien (v. 21). Autrement dit, la répartition doctrinale se double d'un clivage entre riches et pauvres.

Devant cette situation, Paul propose un retour aux sources. Puisque les chrétiens de la cité de Corinthe s'assemblent en oubliant ce qui les réunit, il leur remet en mémoire ce qu'a été le dernier repas de Jésus (v. 22).

2. Versets 23-25 : description du rituel

> (23) En effet, voici ce que moi j'ai reçu du Seigneur, et ce que je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, (24) et après avoir rendu grâce, il le rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui est pour vous, faites cela en mémoire de moi ». (25) Il fit de même pour la coupe, après le repas, en disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance de mon sang : faites cela toutes les fois que vous en boirez en mémoire de moi »[24].

Paul introduit le rappel des gestes et paroles de Jésus lors du dernier repas par deux verbes qui sont fondamentaux : παραλαμβάνω (= recevoir) et παραδίδωμι (= transmettre), dont le dernier est en relation étroite avec le substantif παράδοσις (= tradition). Autrement dit, Paul se donne pour un chaînon dans la tradition qui remonte à Jésus et est censée se déployer progressivement.

Des quatre récits rapportant ce que l'on appelle l'institution de l'eucharistie, celui de Paul est sans doute le plus anciennement rédigé, du moins en tout cas le plus anciennement attesté.

Il est intéressant de le comparer aux trois autres, ceux de Mc, de Mt et de Lc, en se référant à une mise en synopse. L'originalité du récit de Paul peut

---

23. Voir P. A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis/Minnesota 2003. Voir aussi P. A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans, and Cultural Minorities*, New York 2009.

24. Traduction d'après la TOB.

se percevoir par différence avec les parallèles. Elle permet de comprendre la signification que Paul attache au rituel qu'il a reçu et qu'il transmet.

Les exégètes ont depuis longtemps souligné que, d'un point de vue littéraire, les quatre récits se rapprochent deux par deux, formant ainsi deux familles : la famille Marc-Matthieu et la famille Paul-Luc. Les deux familles s'influencent cependant l'une l'autre : elles présentent nombre d'affinités, le texte de Luc, par exemple, connaît le texte de Marc-Matthieu – ce qui montre qu'établir une filiation entre les divers témoins n'est guère évident, d'autant que tous se situent plus ou moins dans une ligne prophétique et utilisent l'idée de mémoire cultuelle.

Le tableau suivant permet quelque peu de considérer la mise en valeur des principales différences entre ces deux familles :

Marc-Matthieu	Paul-Luc
Le pain	
ayant prononcé la bénédiction « Prenez, ceci est mon corps »	ayant rendu grâces « Ceci est mon corps qui est pour vous » « Faites ceci en mémoire de moi »
La coupe	
ayant rendu grâces « Ceci est mon sang de l'Alliance »	après le repas « Cette coupe est la nouvelle Alliance dans mon sang »

La famille Paul-Luc est la seule à contenir l'ordre de répétition, « faites ceci en mémoire de moi ». En outre, dans la famille Paul-Luc, le pain et la coupe sont traités différemment, alors que dans la famille Marc-Matthieu ils sont mis sur le même plan.

Ces deux derniers évangélistes donnent les deux gestes à la suite sans reporter la coupe à la fin du repas : (1) ils les font chacun précéder d'une formule de bénédiction ou d'action de grâces et (2) les paroles prononcées sur le pain et la coupe sont beaucoup plus proches : « Ceci est mon corps » … « Ceci est mon sang de l'Alliance ».

Apparemment, les deux familles se rattachent à deux lignes de tradition, qui, toutes deux, sont censées remonter à Jésus, mais qui se sont développées de manière indépendante : ce qui est signe de diversité cultuelle dans les communautés des disciples de Jésus.

Selon nombre de critiques, la famille Paul-Luc est la plus ancienne. Cette hypothèse repose sur l'axiome suivant : plus les récits se sont constitués tard par rapport à l'événement fondateur, plus ils ont eu généralement tendance à traiter le pain et la coupe de manière analogue, comme deux volets symétriques d'un même rituel – autrement dit, les récits qui traitent le pain et la coupe de façon dissymétriques représentent une forme plus ancienne. Sans entrer dans une critique serrée de cet axiome, disons qu'il ne paraît pas déterminant pour définir l'ancienneté de telle ou telle tradition, d'autant qu'il

ne rend pas compte de la diversité traditionnelle, ceci au profit d'une unité traditionnelle qui n'a sans doute jamais existé.

La tradition palestinienne concernant le pain et la coupe est sans doute, en ce Ier siècle, assez différente de la tradition en usage dans la Diaspora romaine. Il est donc difficile d'affirmer que la tradition transmise par Paul – dans laquelle la bénédiction sur le pain est située au début du repas et la bénédiction sur le vin à la fin de ce même repas – a subi une évolution par rapport à celle rapportée par Marc-Matthieu – dans laquelle la bénédiction sur le pain et la bénédiction sur le vin sont fixées à la suite l'une de l'autre, de même que soutenir l'inverse. Sans compter qu'il y a contradiction, comme on l'a déjà dit, dans le texte même de Paul entre 1 Co 10, 16 et 1 Co 11, 23-25.

On a beaucoup écrit sur la formule cultuelle « Ceci est mon corps, ceci est mon sang »[25]. En ce qui concerne le sang, une formule araméenne est rapportée dans le *Targum du Pseudo-Jonathan* : « Alors Moïse prit la moitié du sang qui se trouvait dans les vases d'aspersion, en aspergea l'autel pour faire l'expiation pour le peuple et il dit : "Voici, ceci est le sang de l'alliance que Yahweh a conclue avec vous sur toutes ces paroles" » (sur Ex 24, 8). En ce qui concerne le pain et le sang, une formule hébraïque est rapportée dans un psaume pseudo-davidique découvert parmi les manuscrits de la Mer Morte : « Lorsqu'ils mangent et se rassasient, elle est célébrée, et lorsqu'ils boivent de compagnie, (tous) ensemble, leur méditation a pour objet la Loi du Très Haut […] » (11Q5, col. XVIII, 13-14 = *Psaume syriaque* 154, 11-12). D'autres passages relevant de l'œuvre de Philon d'Alexandrie, qu'il n'est pas possible de reprendre ici, peuvent être aussi évoqués, notamment dans le traité *De Sommiis*, aux § 181, 183, 190, 249. Tous montrent le milieu d'où proviendrait la formule cultuelle figurant chez Paul : à savoir, le judaïsme synagogal de langue grecque et de langue araméenne qui est à distinguer du judaïsme pharisien ou rabbinique.

En Marc-Matthieu, l'expression « après le repas » ne figure pas, pas plus d'ailleurs qu'en Luc/TO. D'un côté, le blocage dont il est question en Marc-Matthieu est un signe de l'intensification de l'aspect cultuel de l'eucharistie, et donc un argument contre l'ancienneté de cette tradition. D'un autre côté, la distinction entre le repas alimentaire et le repas eucharistique, proposée par Paul, est un signe de postériorité – distinction qui sera d'ailleurs retenue par la liturgie chrétienne de la messe : Justin de Néapolis, au milieu du IIe siècle, est un témoin de cette distinction (*Apologie* I, 67, 3-6).

Il arrive cependant que le repas fraternel et alimentaire, dénommé « agapè », suive ou précède la « cène » : on peut observer que la première mention de l'agapè se rencontre en Jude 12, mais sans allusion à l'eucharistie.

Quoi qu'il en soit, d'un point de vue méthodologique, avant de se prononcer sur l'antériorité ou sur la postériorité de la tradition transmise par Paul – sans oublier celles transmises par Luc (TA et TO) – par rapport à celle transmise

25. Voir M. Philonenko, « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. La préhistoire d'une formule cultuelle », dans C. Grappe (éd.), *Le Repas de Dieu – Das Mahl Gottes*, p. 177-186.

par Marc-Matthieu, il conviendrait de reprendre d'abord la question des bénédictions prononcées lors du repas chez les Judéens du 1er siècle, en les distinguant selon les aires géographiques.

3. Versets 26-34 : interprétation du rituel

> (26) Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. (27) C'est pourquoi celui qui mangera le pain ou boira la coupe du Seigneur indignement se rendra coupable envers le corps et le sang du Seigneur. (28) Que chacun s'éprouve soi-même avant de manger ce pain et de boire cette coupe, (29) car celui qui mange et voit sans discerne le corps mange et boit sa propre condamnation. (30) Voilà pourquoi il y a parmi vous tant de malades et d'infirmes et qu'un certain nombre sont morts. (31) Si nous nous examinions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés, (32) mais le Seigneur nous juge pour nous corriger, pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde. (33) Ainsi donc, mes frères, quand vous vous réunissez pour manger, attendez-vous les uns les autres. (34) Si l'on a faim qu'on mange chez soi, afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation. Pour le reste, je le réglerai quand je viendrai[26].

Paul interprète le sens du geste de Jésus d'après deux passages bibliques : Ex 24, 3-8 et Jr 31, 31-34 – il ne sort pas, comme à son habitude, de la culture biblique et donc judéenne.

En Ex 23, 4-8, il est raconté comment Moïse redescend de la montagne et rapporte au peuple toutes les paroles que le Dieu d'Israël lui a transmises et comment le peuple accepte alors le pacte qui lui est proposé, concluant cette alliance par un rituel sacrificiel dans lequel de jeunes taureaux sont immolés, une partie de leur sang étant répandu sur le peuple et le geste de Moïse étant accompagné de ces paroles : « Voici le sang de l'alliance que le Seigneur a conclue avec vous, sur la base de toutes ces paroles » (v. 8).

En Jr 31, 31-34, l'ancienne alliance, reposant sur le don de la Loi par le Dieu d'Israël et son acceptation par le peuple, est remplacée par la nouvelle alliance.

Pour Paul, cette nouvelle alliance est scellée symboliquement par le sang de Jésus. En accomplissant pour ses apôtres le rituel du pain et celui de la coupe, Jésus en fait des signes de sa mort : ses paroles sur le pain, « mon corps qui est pour vous », vont dans ce sens, elles annoncent son arrestation et sa crucifixion à venir. C'est ainsi qu'en 1 Co 11, 26, Paul commente le récit de l'institution eucharistique : « Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ».

Afin que les célébrations eucharistiques de la communauté de Corinthe retrouvent la qualité qu'elles n'auraient jamais dû perdre, Paul développe donc toute une interprétation qui peut se résumer ainsi : lors du dernier repas avec ses disciples, Jésus a annoncé sa mort, reprenant ce repas en mémoire de lui,

26. Traduction d'après la TOB.

les croyants refont la même chose. Ainsi, la mort a seulement pris une autre dimension puisqu'elle a été complétée par la résurrection et que l'une ne va maintenant plus sans l'autre : de la sorte, le rituel du pain et de la coupe est en même temps signe de la résurrection qui se manifestera par le retour glorieux du Messie, au dernier jour – c'est le sens des mots employés au verset 26 : « jusqu'à ce qu'il vienne ».

L'interprétation proposée aux versets 26-34 est assez difficile à comprendre. Par le rite, le croyant se met en relation avec la divinité. Pour Paul, les sacrements, gestes de salut, font participer le croyant à la mort et à la résurrection de Jésus, événements sauveurs par excellence. Par contrecoup, ceux qui s'en approchent avec désinvolture se mettent en danger, car l'événement par lequel les croyants sont sauvés est en même temps celui par lequel les non croyants se condamnent. C'est toujours ainsi qu'agit la rencontre avec la divinité : c'est un jugement qui révèle le cœur de l'homme, et la capacité de vie qu'il porte en lui est toujours accompagnée d'un risque de mort pour ceux qui le refusent. En d'autres termes, vie et mort, condamnation et salut sont les deux faces inséparables de la même réalité.

Quoi qu'en disent certains spécialistes, la perspective paulinienne se rapproche des interprétations en vigueur dans les religiosités mystériques du monde romain, qui fonctionnent sur le paramètre de la mort et de la renaissance (= la résurrection) – lesquels ne veulent surtout pas que ces dernières aient quoi que ce soit à voir avec le christianisme. En réalité, elle n'est pas très éloignée des interprétations en vigueur chez les Judéens, dès qu'il s'agit de l'approche de la divinité dans le cadre des théophanies. Il est évident cependant que les ressemblances tiennent à un fonds culturel commun de l'Empire romain mais ne permettent pas nécessairement des rapprochements quant à la nature et au sens[27].

L'interprétation proposée ici par l'auteur de cette épître se rattache donc à des données culturelles grecques et à des données culturelles judéennes – elle est représentative de la formation de Paul, à la fois grecque et judéenne. Elle ne paraît pas vouloir faire du rituel de l'eucharistie un *unicum* dans le monde romain.

Il convient de souligner qu'à travers le mémorial eucharistique interprété par Paul, c'est du Seigneur qu'il est question et non pas du Messie (v. 32) – c'est le Seigneur qui est maître du jugement des hommes.

Le raisonnement de Paul s'appuie sur des termes, très proches les uns des autres, qui sont difficiles à traduire en conservant toutes les nuances : κρίνω (= juger) ; διακρίνω (= discerner) ; κατακρίνω (= condamner). Dans les versets 28-34, il est sans doute important de distinguer « jugement » et « condamnation ».

---

27. À ce sujet, voir A. Hultgard, « Remarques sur les repas cultuels dans le mithriacisme », dans C. Grappe (éd.), *Le Repas de Dieu – Das Mahl Gottes*, p. 299-324. Voir aussi N. Belayche, « Le christianisme antique était-il une *religion orientale* ? », *Le Monde de la Bible* 181 (2008), p. 27-30.

Aux versets 33-34, Paul demande que lors des célébrations eucharistiques les croyants s'attendent pour célébrer, et leur suggère de manger auparavant chez eux s'ils ont faim. Il semble y avoir distinction entre le repas « normal » et le repas « rituel », du moins si des problèmes se posent.

L'interprétation des versets 27-29 a permis de restreindre la participation à l'eucharistie aux seuls chrétiens baptisés et remis de leurs péchés par l'eau et l'Esprit Saint comme l'indique *Didachè* IX, 5 (« Que personne ne boive ni ne mange de votre eucharistie en dehors de ceux qui sont baptisés au nom du Seigneur, car le Seigneur a dit à ce sujet : "ne donnez pas ce qui est saint aux chiens" [Mt 7, 2] »). Elle a permis aussi de chasser du lieu de la célébration tous ceux qui ne sont pas chrétiens, comme le proclame Augustin d'Hippone dans un de ses sermons, en VIII, 5, 11, nouvellement trouvés et édités par François Dolbeau (« Plus aucun auditeur ! Plus aucun incroyant ! »)[28].

B. Analyse historique

À l'évidence, pour Paul, les réunions communautaires sont de la plus haute importance, d'autant qu'il les comprend comme des célébrations faisant mémoire de la mort de Jésus.

Plus ou moins vingt-cinq ans après le dernier repas de Jésus avec ses disciples, vers les années 55, Paul est amené à rappeler, pour la communauté chrétienne de Corinthe, ce qui s'est passé au cours de cette soirée, à Jérusalem, et à dégager le sens du rite dont il donne ensuite un commentaire pour inviter ses lecteurs à modifier certains aspects de leur comportement et de leur célébration.

Paul ne conteste pas le principe de lier à un repas le rituel eucharistique, il se limite simplement à redonner la tradition qu'on lui a transmise : il s'agit d'un rituel qui annonce la mort de Jésus et qui est situé la nuit – qui n'est pas celle d'une veillée pascale – où il a été livré au cours d'un repas (1 Co 11, 33).

C'est un témoignage d'une importance exceptionnelle pour l'histoire de la tradition du dernier repas de Jésus, car il permet de savoir, plus ou moins, comment se sont déroulées les célébrations eucharistiques dans les premières communautés chrétiennes, à une époque où elles sont encore précédées de réunions fraternelles. Des célébrations qui ont une destination mémorielle précise : communier au nom de Jésus, reconnu comme Messie sur Israël, porteur du salut – en un mot « faire mémoire ».

Paul pose ici le problème de la commensalité rituelle comme un des éléments essentiels de la conscience ou de l'identité communautaire des chrétiens. En effet, en 1 Co 10, 20, il affirme : « Vous ne pouvez boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez partager la table du Seigneur et la table des démons ». Les repas sont donc, pour lui, une manifestation essentielle du mouvement chrétien qui dresse des barrières avec l'altérité : ce qui interdit évidemment tout compromis.

---

28. F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris 1996, p. 243-267 et p. 626-629.

Le récit du dernier repas de Jésus rapporté par Paul en 1 Co 11, 17-34 met en scène un repas « communautaire », chacun apporte sa nourriture et sa boisson, et cela selon ses moyens.

Il est précisé, selon la tradition dont Paul se fait justement le chaînon, qu'on se réunit en assemblée (en grec, ἐκκλησία) (v. 18), sans doute dans la maison d'un membre de la communauté, et au moment du repas (v. 21) : l'enchaînement du texte, où est rapportée cette tradition, laisse entendre que la consécration du pain et de la coupe a lieu à l'issue du repas « normal » qui réunit les disciples de Jésus, ce repas prenant un caractère qui n'est pas nécessairement communautaire.

Il est difficile de dire combien de participants ce type de réunions a pu regrouper. Cependant, d'après l'atmosphère que suggère tel ou tel détail du récit de Paul, il semble raisonnable de penser que plus d'une dizaine de personnes se sont trouvées réunies lors de telles occasions.

C. En guise de récapitulatif

Pour Paul, le rituel de l'eucharistie dont il donne une description aussi claire que précise est une prescription provenant de la tradition du dernier repas de Jésus avec ses disciples. Autrement dit, c'est Jésus, le fondateur de la communauté de Jérusalem, qui est, selon Paul, à l'origine de ce rituel.

Observation fondamentale : il convient de ne pas oublier que, pour Paul, il faut manger le pain et boire la coupe pour proclamer la mort de son Seigneur jusqu'à son retour (1 Co 11, 26). Autrement dit, Paul se situe dans le temps de l'attente du retour du Messie, de la Parousie, et non dans l'installation en ce monde : il y a un aspect eschatologique dans ces gestes qu'il ne faut nullement négliger. Il s'agit, toujours selon lui, d'un rituel qui n'est pas un substitut aux sacrifices qui se déroulent au temple de Jérusalem, d'ailleurs encore en activité et dont certains rituels sacrificiels pourraient bien s'être poursuivis bien après 70 et sans doute jusqu'en 135[29]. Pour Paul, il s'agit avant tout de donner un « ciment », une conscience, aux groupes chrétiens qu'il a fondés afin d'attendre sereinement le retour de leur Maître.

III. Réflexions conclusives

Dans l'*Évangile selon Jean*, en 19, 36, il est affirmé que la mort de Jésus accomplit parfaitement le sacrifice de l'agneau pascal. Il en est de même dans la 1re Épître aux Corinthiens, en 5, 7. Mais jamais, il n'y a rapprochement entre l'eucharistie et la mort de Jésus comme sacrifice de l'agneau pascal.

Le caractère sacrificiel de l'eucharistie, comme θυσία, n'est pas clairement affirmé avant 70 et la destruction du Temple de Jérusalem. Pour les chrétiens, qui sont à situer dans le judaïsme de cette époque, les sacrifices ont lieu au(x) sanctuaire(s) – au singulier ou au pluriel – et nulle part ailleurs.

On pourrait en avoir une vague indication dans l'Épître aux Hébreux, en 13, 15a, où il est question d'un sacrifice de louange (θυσία αἰνέσεως) et

29. À ce sujet, voir K. W. Clark, « Worship in the Jerusalem Temple after A.D. 70 », *New Testament Studies* 6 (1960), p. 269-280.

aussi dans l'Épître aux Corinthiens de Clément de Rome, en 41, 2, où sont mentionnés un sacrifice de perpétuité, ou des sacrifices de prières ou pour les péchés et les fautes (θυσία).

C'est dans la *Didachè*, en XIV, 1-3, un texte canonico-liturgique de la fin du Ier siècle, que l'eucharistie est désignée pour la première fois comme un sacrifice, mais sans référence aucune aux sacrifices de la Loi judéenne. Il n'en est pas fait mention dans la description du rituel eucharistique qui figure en *Didachè* IX, ni dans celle de la prière eucharistique qui figure en *Didachè* X[30].

Justin de Néapolis (*Dialogue avec Tryphon* 41, 1-4 et 117, 1-5) et Irénée de Lyon (*Contre les hérésies* IV, 18, 1-6) voient dans l'eucharistie le sacrifice universel, d'une grande pureté, qui est prédit dans la loi par le prophète Malachie. Pour ces auteurs chrétiens, le sacrifice eucharistique est destiné, dans les desseins de la Providence, à rendre inutiles et à remplacer tous les sacrifices pratiqués auparavant au Temple de Jérusalem.

Ainsi, au IIe siècle, l'eucharistie est interprétée comme l'équivalent d'un sacrifice, elle est le sacrifice éternel et universel, elle est un sacrifice d'une efficacité infinie et inépuisable[31]. Mais jamais, les textes chrétiens ne permettent de comprendre les attaques païennes concernant les sacrifices humains, si ce n'est qu'ils sont lus dans leur littérarité et non dans leur symbolique car le sacrifice de Jésus, une interprétation tardive, est unique.

Après 70, le christianisme et le rabbinisme suppléent de différentes manières les sacrifices de l'époque du temple de Jérusalem[32]. Le premier les maintient en les singularisant et en les allégorisant à partir de l'événement unique de la crucifixion et de la résurrection de Jésus. Le second les abroge totalement du fait de la destruction et de la disparition du sanctuaire. On peut se demander si ces divergences n'ont pas eu pour finalité ultime la différenciation entre les deux mouvements qui, de fait, s'opposent doctrinalement de manière radicale. On peut aussi se demander si le christianisme ne les a pas maintenus afin de se faire valoir, de se proclamer, comme le *Verus Israel*. Une chose est certaine, le christianisme, en même temps qu'il va donner un sens nouveau à l'eucharistie, va sacerdotaliser ses officiants principaux, les épiscopes et les prêtres : une évolution qui prendra du temps pour commencer à ne s'établir qu'à partir du IIIe siècle.

Il n'est pas légitime de confondre la tradition du dernier repas de Jésus avec le rituel de l'eucharistie, même si le rituel est un développement interprétatif de la tradition[33]. La distinction entre le rituel et le repas s'impose vers la fin du IIe siècle dans les communautés qui constituent de plus en plus la Grande-

30. Voir W. Rordorf, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Paris 1976, p. 7-28 : « La Didachè » ("Le point théologique" 17).

31. Voir C. Grappe – A. Marx, *Sacrifices scandaleux ? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ*, Genève 2008.

32. Voir G. G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005.

33. Voir E. Dekkers, « L'Eucharistie, imitation ou anamnèse de la dernière Cène ? », *Revue des sciences religieuses* 58 (1984), p. 15-23 ; A. McGowan, « Is There a Liturgical Text in this

Église. Retracer l'histoire de cette tradition est évidemment difficile comme le montrent certaines reconstructions stimulantes mais pas nécessairement convaincantes publiées ces dernières décennies[34], comme par exemple celles d'Étienne Nodet et de Justin Taylor[35] ou de Jean-Marie Van Cangh[36].

La tradition du dernier repas de Jésus débouche sur de nombreuses crises, parmi lesquelles, on peut signaler, à partir du IIe siècle, celle entre ceux qui célèbrent la Passion de la nuit du jeudi à la nuit du samedi au dimanche et ceux qui le font de la nuit du mardi à la journée du vendredi[37]. Une crise qui débouche sur une controverse pascale entre ceux qui commémorent la Pâque le jour de la résurrection (le dimanche) et les Quartodécimans des communautés anatoliennes qui le font le 14 nisan, jour de l'immolation de l'agneau (le vendredi)[38]. Elle conduit au IVe siècle à une condamnation, prononcée durant le concile de Nicée de 325, contre ceux qui refusent de renoncer à la pratique judaïsante.

Gospel ? The Institution Narratives and their Early Interpretative Communities », *Journal of Biblical Literature* 118 (1999), p. 73-87.

34. Voir J. P. Meier, « The Eucharist and the Last Supper: Did it happen ? », *Theology Digest* 42 (1995), p. 335-351.

35. É. Nodet – J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris 1998, p. 18-19, p. 103-115, p. 364-365, p. 372-377.

36. J.-M. Van Cangh, « L'évolution de la tradition de la Cène (Mc 14, 22-26 et par.) », dans J. M. Auwers – A. Wénin (éd.), *Lecture et relecture de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, Louvain 1999, p. 257-285.

37. À ce sujet, voir B. Lourié, « Les quatre jours "de l'intervalle" : une modification néotestamentaire et chrétienne du calendrier de 364 jours », dans M. Petit – B. Lourié – A. Orlov (éd.), *L'Église des deux Alliances. Mémorial Annie Jaubert (1912-1980)*, Piscataway – New Jersey 2008, p. 103-134.

38. À ce sujet, voir M. Richard, « La question pascale au IIe siècle », *L'Orient syrien* 6 (1961), p. 179-212 ; G. Kretschmar, « Christliche Passa im 2. Jahrhundert und die Ausbildung der christlichen Theologie », dans *Judéo-christianisme. Mélanges Jean Daniélou*, Paris 1972, p. 287-323.

EARLY CHRISTIAN HUMAN SACRIFICE BETWEEN FACT AND FICTION

Jan N. Bremmer[1]

In the fall of 1980, as I noted on the title page of my own copy, I bought William Arens' *The Man-Eating Myth*, which had appeared the previous year. Arens' (b. 1940) ground-breaking book was the first to argue in a sustained manner that cannibalism as a socially approved custom did and does not exist in any part of the world. His book was much attacked and clearly overstated the case, but later research has, in the main, supported Arens' insight that cannibalism usually is a projection on others[2]. In his material Arens also paid attention, if very briefly, to the accusation of cannibalism against the early Christians. He noted that the « possibility that early Christians may have been cannibals is never seriously considered. Instead the idea is assumed to be false[3] ». Most people will agree with this sober judgment, but it leaves of course a number of questions open. Although the question of early Christian cannibalism and human sacrifice has often been discussed[4], it may still be

1. Jan N. Bremmer is Professor of Religious Studies Emeritus at the University of Groningen, Netherlands.

2. The literature on the subject is continually expanding, but see especially P. Brown and D. Tuzin (eds), *The Ethnography of Cannibalism,* Washington D. C. 1983 ; F. Parker *et al.* (eds), *Cannibalism and the Colonial World,* New York 1998 ; B. Conklin, *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society,* Austin 2001 ; C. Avramescu, *An Intellectual History of Cannibalism*, transl. A. I. Blyth, Princeton 2009.

3. W. Arens, *The Man-Eating Myth,* Oxford 1979, p. 21.

4. J. P. Waltzing, « Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIe siècle », *Musée Belge* 29 (1925), p. 209-238 ; F. J. Dölger, « "Sacramentum infanticidii". Die Schlachtung eines Kindes und der Genuß seines Fleisches und Blutes als vermeintlicher Einweihungsakt im ältesten Christentum », *Antike und Christentum* IV, Münster 1934, p. 188-228 ; W. Speyer, « Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6 (1963), p. 129-135 ; R. Freudenberger, « Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jahrhundert », *Theologische Zeitschrift* 23 (1967), p. 97-107 ; A. Henrichs, « Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians. A Reconsideration », in *Kyriakon. Festschrift J. Quasten* I, Münster 1970, p. 18-35 and *Die Phoinikika des Lollianos,* Bonn 1972, p. 34-37 ; R. M. Grant, « Charges of "Immorality" Against Various Religious Groups in Antiquity »,

fruitful to look at the question from the point of view of a historian of ancient religion and to study modern reactions from an ideological point of view. This leads me to pose three questions. First, when, where and by whom were these accusations produced (§ 1)? Second, how did and do modern scholars, starting with Gibbon, react to these accusations, and do their reactions betray their own religious and ideological points of view (§ 2). Finally, why were the Christians accused of these crimes (§ 3)?

1. When, where and by whom?

The earliest mention of Christian cannibalism we have occurs in Justin's *First Apology* (1.26.7), written about 154-55 AD, in which he says about the Marcionites: « Whether they do these shameful things described in rumours, the upsetting of the lamp and the licentious couplings and the meals of human flesh, we do not know[5] ». At the time of Justin's writing, the Marcionites were the most dangerous competition for the budding Christian orthodoxy[6], and this must have promoted such forms of slandering. It is clear that in this case « orthodox » Christians, not pagans, produced the rumours, even though elsewhere Justin imputes the origin of these accusations to the Jews[7]. It is not impossible that Justin, who came from Samaria, had picked up rumours about Jewish cannibalism, which we find first in the works of the Egyptian, anti-Semitic scholar Apion[8]. The accusation can also be found in Origen, who in his *Contra Celsum* (6.27) mentions that in his time, which is at the end of the 240s, there still existed some people who even avoided meeting Christians and refused to talk to them because of the suspicion of cannibalism, even though nobody seriously believed the accusations any longer

in R. van den Broek and M. J. Vermaseren (eds), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to G. Quispel on the Occasion of his 65th Birthday,* Leiden 1981, p. 161-170; M. J. Edwards, « Some Early Christian Immoralities », *Ancient Society* 23 (1992), p. 71-82; J. B. Rives, « Human Sacrifice among Pagan and Christians », *Journal of Roman Studies* 85 (1995), p. 65-85; À. A. Nagy, « La forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au IIe siècle », *Revue des Études Augustiniennes* 47 (2001), p. 223-249; A. McGowan, « Eating people: accusations of cannibalism against the Christians in the second century », *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), p. 413-442; X. Levieils, *Contra Christianos,* Berlin – New York 2007, p. 291-310 (much material, but insufficiently distinguishing between Greek and Roman evidence) and, especially, L. Roig Lanzillotta, « The Early Christians and Human Sacrifice », in J. N. Bremmer (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice,* Leuven 2007, p. 81-102; À. A. Nagy, *Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité,* Turnhout 2009, p. 197-231.

5. See also Justin, *Dial.* 10.1.

6. A. von Harnack, *Marcion,* Leipzig 1924², p. 314-315.

7. Justin, *Dial.* 17.1, 108.2.

8. Apion *apud* Josephus, *Contra Apionem* 2.91-96, cf. J. M. Barclay, *Flavius Josephus Translation and Commentary,* vol. 10: *Against Apion,* Leiden 2007, p. 216-220; P. W. van der Horst, « Jewish Cannibalism: The History of an Anti-Semitic Myth », *Telos* 144 (2008), p. 106-128. For Apion, see J. N. Bremmer, « Apion and Anoubion in the *Homilies* », in J. N. Bremmer (ed.), *The Pseudo-Clementines,* Leuven 2010, p. 73-92.

(6.40). As Origen observes, probably rightly, Christianity had become too familiar for these incriminations to be believed by the chattering classes of the Roman Empire. It is perhaps not surprising then, albeit noteworthy, that the accusations of cannibalism and human sacrifice against the Christians were limited to the later second and the middle of the third century, the age in which Christianity became a separate religion and started to make an ever-bigger impact on its pagan environment[9].

The accusations against Marcion, as recorded by Justin, suggest that the place of origin of these rumours was Rome, to be more precise perhaps, among Greek speaking members of the Christian congregations of Rome. It is highly interesting that the early Christians even located the social milieu of these accusations, as Tatian, Justin's pupil but intellectually his inferior[10], states in his *Oration to the Greeks* (25.3): « there is no cannibalism (*anthrôpophagia*) amongst us: you educated people are false witnesses in this respect ». And he tries to counter the accusation by mentioning famous cannibalistic acts from Greek mythology: Pelops, Kronos and the swallowing by Zeus of Metis – not immediately convincing counter arguments, to be honest. Unfortunately, we are in the dark when and where exactly Tatian wrote his work, but current opinion is inclined to place it after he left Rome, probably in Syria, sometime in the 170s. In his passage the term used is pretty plain and descriptive, but we find much more literary flourish in Athenagoras in 177, who mentions as crimes imputed to the Christians: « atheism, Thyestian meals, Oedipodal couplings[11] ». It fits the more sophisticated level of Athenagoras' *Embassy* that he uses terms derived from Greek mythology instead of plain language.

The accusation of « atheism » must have been very widespread, since the Christian apologists often did their best to rebut the charge[12]. The already mentioned Tatian (*Or.* 27.1) even writes that the pagans called the Christians *atheotatous*, « the most atheist ones »! Only Justin in his *First Apology* (1.6) tells us which opponent had made the charge. It was the Cynic Crescens, who would also be responsible for his martyrdom. As with the accusation of cannibalism, the charge clearly derives from the educated classes. The accusation of incest and other sexual irregularities are mentioned in many other early Christian writings, but less longer than the crimes of cannibalism

---

9. For the often-discussed rise of Christianity, see now, with extensive bibliographies, J. N. Bremmer, *The Rise of Christianity through the Eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark,* Groningen 2010[2].

10. P. Lampe, *From Paul to Valentinus,* Minneapolis 2003, p. 285-291, p. 426-430.

11. Athenagoras, *Leg.* 31.1, see also 34.3, 35.1-2.

12. Aristides 4; Athenagoras, *Leg.* 3-5, 10; Theophilus, *Ad Autol.* 3.4.15; Minucius Felix 8.2, 9.5, 15ff.; Clem. Alex. *Strom.* 7.1.1.4; E. Fascher, « Der Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen und Christen », in O. Betz *et al.* (eds.), *Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel,* Leiden 1963, p. 78-105; N. Brox, « Zum Vorwurf des Atheismus gegen die Alte Kirche », *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966), p. 274-282; P. F. Beatrice, « L'accusation d'athéisme contre les chrétiens », in M. Narcy, É. Rebillard (eds.), *Hellénisme et christianisme,* Villeneuve d'Ascq 2004, p. 133-152; X. Levieils, *Contra Christianos*, 331-391. Still valuable, A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drie ersten Jahrhunderten,* Leipzig 1905.

and human sacrifice – in fact, only into the beginning of the third century[13]. I would not say, though, with Roig Lanzillotta that the accusation of cannibalism and incest « presents a clearly secondary character » in Athenagoras[14]. What he did is to combine accusations that we sometimes find separately but not necessarily, though, of a lesser weight.

Athenagoras (*Leg.* 35.3) also tells that slaves did not bear incriminating witness against their Christian masters of their own accord. This clearly changed with torture. Justin, the first apologist to point this out, is still relatively vague[15], but we see the process working in the *Letter of the Churches of Vienna and Lyons*, which has to be dated to 177 or 178[16]. There the first accusation against the Christians was the one of atheism (Eus. *HE* 5.1.9). The responsible magistrate did not enter into a discussion when the charge was indignantly denied by one of the Christians, Vettius Epagathus, but simply asked whether he confessed to be a Christian, the by far most normal manner of proceeding in the processes against Christians. As more and more people were arrested, the Roman soldiers also started to interrogate pagan slaves from Christian masters. These, as the *Letter* tells us, felt intimidated by the tortures applied to the Christians and, pressurized by the Roman soldiers, accused the Christians of practising « Thyestian meals, Oedipodal couplings », and everything abominable under the sun which the author could not possibly write down[17].

The fact of the accusation is confirmed by a subsequent torture. When the authorities started to torment a woman called Biblis, who apparently had been a Christian but had renounced her faith, in order to acquire more material against the Christians, she came back on her earlier renunciation and gave as a reply: « how would these people eat children when they are not even permitted to eat irrational animals? » (Eus. *HE* 5.1.26). It looks here that, as with so many interrogations under torture, the desired answers were put into the mouths of those tortured. In any case, given the nature of Roman tortures, one hardly can blame the slaves. It needed a strong conviction to reject those accusations, and Biblis was, apparently, weak and apostasized, unlike strong women like Perpetua and Felicitas[18], only to be roused from slumber by the additional tortures. As the author uses exactly the same expression regarding the supposed abominations of the Christians as Athenagoras and, moreover, stresses that the pagan slaves only mentioned these accusations under

13. Justin, *1Apol.* 26.7, 27.5, *2Apol.* 12.2, 5 and *Dial.* 10.1 ; Tatian, *Or.* 32 ; *Ad Diognetum* 5.7 ; Theophilus, *Ad Autol.* 3.4.15 ; Tertullian, *Ad Nat. passim* ; *Apol.* 7.1.

14. L. Roig Lanzillotta, « The Early Christians and Human Sacrifice », p. 88.

15. Justin, *2Apol.* 12.4 ; cf. Athenagoras, *Leg.* 31.1.

16. For the *Letter*, see most recently P. Maraval, *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles,* Paris 2010, p. 67-90 (French translation with very helpful notes) ; C. Moss, *Ancient Christian Martyrdom,* New Haven – London 2012, p. 100-121.

17. Similarly already Justin, *2Apol.*12.4.

18. See my observations on strong women in small Christian cells in J. N. Bremmer, M. Formisano (eds), *Perpetua's Passions,* Oxford 2012, p. 53.

strong pressure, the author of the *Letter* seems to have known the writing of Athenagoras, which was probably published only a short time earlier[19].

In the passages we have seen so far, the sins, so to speak, of cannibalism and incest are closely connected, yet do not form part of a narrative pattern. The terrible acts are listed but not closely connected in a single event. It is not surprising that we find these particular abominations in a typically Greek milieu. In fact, the first author to mention the crime of incest is the Greek apologist Aristides from the time of the emperor Hadrian, from whom we learn that the Christians were accused of homosexuality and incest with their mothers, sisters and daughters (*Apol.* 17.2). For the Greeks, incest, cannibalism and parricide were the most terrible crimes thinkable. Those who committed parricide, would fall into incest, like Oedipus, and those who committed incest would fall into cannibalism, like Thyestes[20]. The grouping of these two crimes therefore perfectly fits the kind of Greek or Greek speaking milieu that we have postulated as the place of origin for these accusations. Moreover, the fact that we are not dealing here with popular accusations, that is, accusations brought forward by lower-class Roman people also suggests this kind of origin. This was similar to the accusation of atheism. That the Romans had no statute against atheism supports the idea that this reproach originated in classical Greece and gradually gained in importance in the course of the Hellenistic era, when pagan Greeks, Jews and Christians started to label each other as well as dissenting schools and cults within their own ranks as atheists[21].

Until now our evidence comes from Greek speaking authors, but the accusations were deemed important and damaging enough by Tertullian to dedicate quite some attention to them in his *Apologeticum*, which appeared around AD 200. The theme is set in Chapter 7:

> We are called abominable from the sacrament of infanticide and the feeding thereon, as well as the incestuous intercourse, following the banquet, because the dogs, that overturn the lamps, (our pimps forsooth of the darkness) bring about the shamelessness engendered by our impious lusts.

In Chapter 8 Tertullian even elaborates the theme:

> Come, plunge the sword into an infant who is no one's enemy, guilty of no crime, the child of all: or if such bloodshed is another's duty, do you merely stand by a human being dying before he has really lived; wait for the flight of the new life; catch the scarce-formed blood; with it soak your bread, and enjoy your meal. Meantime, as you recline, count the places and mark where your mother, where your sister is; make a careful note, so that when the dogs have put out the lights, you may not make a mistake. For you will be guilty of sin if you fail to commit incest.

---

19. L. W. Barnard, « The Embassy of Athenagoras », *VigChris* 21 (1967), p. 88-92 at p. 90.

20. A. Moreau, « À propos d'Œdipe. La liaison entre trois crimes, parricide, inceste et cannibalisme », *Études de Littérature Ancienne* 1 (1979), p. 97-127.

21. J. N. Bremmer, « Atheism in Antiquity », in M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism,* Cambridge 2007, p. 11-26.

As we can see, the accusations of cannibalism and incest are now connected into a single ritual and, moreover, elaborated, along the lines of a mystery performance. Being the lawyer he was, Tertullian of course stresses that the rumours are totally unsubstantiated by any evidence (7.2), but unfortunately he does not detail from where or from which groups the rumours originated. Roig Lanzillotta has even denied that Tertullian is refuting here an actual rumour but, as he suggests, composed these lines « rather as a parody or an intentional deformation that had to serve his argument[22] ». This is not wholly impossible of course, but not really plausible, given the fact that the rumour is very much like Justin's (with the overturning of the lamp and the reference to both incest and cannibalism in a single breadth) so that we infer the same, if unfortunately non-identifiable, source.

We find the same accusations, although separated again, in the writing of Minucius Felix, who wrote after Tertullian, although we do not know exactly when, but probably before 240[23]. Minucius first presents us with a ghastly story about a child covered with meal so that the murderers did not know what they actually were doing: a very interesting example of the so-called *Unschuldskomödie* of Karl Meuli and Walter Burkert[24]. But the killing served to tie the conspirators together so that « they are covenanted to mutual silence » (9.5). Here we can see that the accusation has been transformed along the lines of the Roman *coniurationes*, such as those of Catalina[25], but not expounded along the lines of the Greek mythology. In other words, Minucius had appropriated the accusation of human sacrifice in a Roman fashion.

It is after this description that the pagan protagonist of the Minucius Felix, Caecilius, continues with:

> And of their banqueting it is well known all men speak of it everywhere; even the speech of our Cirtensian testifies to it. On a solemn day they assemble at the feast, with all their children, sisters, mothers, all sexes and all ages. There, after much feasting, when the fellowship has grown warm, and the fervour of incestuous lust has grown hot with drunkenness, a dog that has been tied to the chandelier is provoked, by throwing a small piece of offal beyond the length of a line by which he is bound, to rush and spring; and thus the conscious light being overturned and extinguished in the shameless darkness, the connections of abominable lust involve them in the uncertainty of fate. Although not all in fact, yet in complicity all are alike incestuous, since by the desire of all of them everything is sought for which can happen in the act of each individual (9.6-7).

The reference to « our man from Cirta » in Minucius Felix, that means, the orator Fronto, is an important indication and confirmation that these accusations were uttered at the highest levels of Roman society, and already before 166, the

22. L. Roig Lanzillotta, « The Early Christians and Human Sacrifice », p. 92.

23. C. Becker, *Der "Octavius" des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik* = SB Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl. 1967, 2 (Munich 1967).

24. For this idea, see most recently R. Parker, *On Greek Religion,* Ithaca – London 2011, p. 129.

25. V. E. Pagán, *Conspiracy narratives in Roman history*, Austin 2004.

latest date of Fronto's surviving writings. Indeed, it is rather improbable that Minucius Felix made up his reference, as everybody was able to check Fronto's writings, which were well available at his time. On the contrary, it seems a not unreasonable inference that these African authors, Tertullian and Minucius Felix, entered the discussion of the accusations in such detail precisely because of the fame of their compatriot from Numidian Cirta[26].

2. Gibbon and some « descendants »

Let us now turn to modern scholars of the accusations. It is no exaggeration when I state that the most significant scholar on the historiography of the Christian persecutions has been Edward Gibbon (1737-1794). Not surprisingly, in his famous Chapters 15 and 16 of the *Decline and Fall* he also pays attention to the accusations raised against Christianity. What drew his attention and what did he make of these accusations?

Having noted in Chapter 16 that « the Jews were a people that followed, the Christians a sect which deserted, the religion of their fathers » (p. 517-518)[27], Gibbon first continued with a discussion of the charge of atheism. As he notes, « the surprise of the Pagans was soon succeeded by resentment ; and the most pious of men were exposed to the unjust but dangerous imputation of impiety » (p. 518). As often with Gibbon, his way of describing Christianity is couched in the typical language of the Enlightenment: « The pure and sublime idea which they (the pagans) entertained of the Supreme Being escaped the gross conception of the Pagan multitude, who were at a loss to discover a spiritual and solitary God », and so on (p. 519). Moreover, Gibbon manages to slip in some denigrating remarks which show his own ideas. Thus he comments that:

> The careless glance which men of wit and learning condescended to cast on the Christian revelation served only to confirm their hasty opinion, and to persuade them that the principle, which they might have revered, of the divine unity was defaced by the wild enthusiasm, and annihilated by the airy speculations of the new sectaries (p. 519).

Important to note here is Gibbon's disgust of enthusiasm. If there was one contemporary aspect of religion that he disliked, it was the enthusiasm of believers, and he clearly liked to believe that this hindered ancient intellectuals as well[28]. That is why he himself never became an atheist, but also why he disliked the attempts at a pagan restoration by Julian the Apostate, a great hero of the Enlightenment[29]. It is perhaps to be expected that Gibbon starts by

---

26. On Fronto, see P. L. Schmidt, « Fronto (6) », in *Brill's New Pauly* (online).

27. All references to page numbers are to the authoritative edition of E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, D. Womersley (ed.), London 2005², vol. 1.

28. J. Pocock, « Superstition and Enthusiasm in Gibbon's History of Religion », *Eighteenth Century Life* 8 (1982), p. 83-94 ; L. E. Klein, A. J. La Vopa (eds), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850,* San Marino, CA 1998.

29. J. S. Spink, « The Reputation of Julian the "Apostate" in the Enlightenment », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 57 (1967), p. 1399-1415 ; R. J. Ziegler, « Edward Gibbon and Julian the Apostate », *Papers on Language and Literature* 10 (1974), p. 131-138 ;

focussing on the political side of the Christian emergence. In his time politics ruled supreme, and the time of cultural history had not come. Yet when one reads Gibbon closely, it does soon become clear that he has a more nuanced view of the manner the Christians were slandered. He rightly notices that the Romans disliked their subjects and their own people to form private associations that were not under the control of the state (p. 520-521). From this point he proceeds nearly imperceptibly to the lifestyle of the early Christians. It was their « independent spirit, which boldly acknowledged an authority superior to that of the magistrate » that bothered « the Roman princes ». Moreover,

> their (Christian) gloomy and austere aspect, their abhorrence of the common business and pleasures of life, and their frequent predictions of impending calamities, inspired the Pagans with the apprehension of some danger, which would arise from the new sect, the more alarming as it was the more obscure (p. 521).

This obscurity was clearly considered to be an important factor by Gibbon, who even states that the Christians imitated « the awful secrecy which reigned in the Eleusinian Mysteries » (p. 522) in order to become more respectable, although there is not a thread of evidence for this connection with the Mysteries. It is this secrecy, thus Gibbon, that

> afforded an opportunity for malice to invent, and for suspicious credulity to believe, the horrid tales which described the Christians as the most wicked of human kind, who practised in their dark recesses every abomination that a depraved fancy could suggest, and who solicited the favour of their unknown God by the sacrifice of every moral virtue (p. 522).

He illustrated this view with the large quote from Minucius Felix about the murder of the child (p. 522) that we already cited. In the end, then, it is the isolation from society that was the cause, for Gibbon, of the accusation of human sacrifice. Yet he nowhere really explains how we should explain the transition from this isolation to the specific accusation of human sacrifice. If the Christian secrecy really was as awful as that of the Mysteries, why were there no comparable stories about Eleusis[30]? Gibbon was probably rather sensitive to the secrecy of the Christians, as in his time conspiracy theories had a heyday. Jesuits and Freemasons were obvious examples of groups that were a source of worry for many pillars of the British establishment[31], and

G. W. Bowersock, « Gibbon and Julian », in *Gibbon et Rome à la lumière de l'historiographie moderne = Université de Lausanne, Publications de la Faculté des Lettres* 22 (1977), p. 191-217 ; D. Womersley, *The Transformation of* The Decline and Fall of the Roman Empire, Cambridge 1989, p. 156-168 and *Gibbon and the "Watchmen of the Holy City",* Oxford 2002, p. 127-143 ; W. Kinzig, « Polemics reheated ? The Reception of Ancient Anti-Christian Writings in the Enlightenment », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 13 (2009), p. 316-350.

30. For the Eleusinian Mysteries, see now J. N. Bremmer, « Initiation into the Eleusinian Mysteries: a "thin" description », in C. H. Bull *et al*. (eds), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices,* Leiden 2011, p. 375-397.

31. R. Hardy, « "A Mirror of the Times": The Catilinarian Conspiracy in Eighteenth-Century British and American Political Thought », *International Journal of the Classical Tradition* 14 (2007), p. 431-454.

this may well have influenced Gibbon. In the end, though, the discussion by Gibbon leaves us fairly unsatisfied, even though most scholars would agree that Christian isolation must be part of the explanation.

The perhaps most influential modern scholar in the field of early Christianity and the persecutions, Geoffrey de Ste Croix (1910-2000), has been demonstrably influenced by him, and thus Gibbon has been throwing a long shadow on the study of the persecutions and the charges made therein. However, unlike Gibbon himself, De Ste Croix was a declared atheist. Yet as regards human sacrifice, De Ste Croix at first looks as positivist as an Englishman can be[32]. He starts by wondering « how seriously these charges were taken by the government ». The answer is clearly: not very, but he also states that the accusations « were evidently believed by the populace in both the eastern and the western parts of the empire », even though « the behaviour of the ordinary pagan during the Great Persecution suggests that he no longer believed such slanders ». Although De Ste Croix does not supply any evidence of this general belief or explains why the pagans stopped believing them, he still felt that there must have been some reason for them, as he quotes the British historian Thomas Macaulay (1800-1859) that « there never was a religious persecution in which some odious crime was not, justly or unjustly, said to be obviously deducible from the doctrines of the persecuted party ». And he concludes: « the reproaches of *flagitia* seem to have been essentially appendages of some more real complaint », without in any way explaining what that « more real complaint » would be. In the end, then, De Ste Croix is strangely unsatisfactory with his comments.

Let us therefore return to Roig Lanzilotta, who has undoubtedly produced the most recent challenging study of Christian human sacrifice. His main thesis is that « orthodox » Christians invented the accusation in order to slander « heretical » ones. But while Lanzilotta is modest about the plausibility of his case, David Frankfurter, author of a book on conspiracy theories[33], considers Lanzilotta's contribution

> the best, most historically rational analysis to date of the patristic witnesses to early Christian infant-cannibalism rumors. Roig Lanzillotta shows that the spectacle of ritual infanticide arose as a distinctively Christian fantasy, levelled first against rival Christian sects and only subsequently (if at all) picked up by outsiders as a general picture of Christians[34].

---

32. All quotes are from G. E. M. de Ste Croix, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, M. Whitby, J. Streeter (eds), Oxford 2006, p. 233.

33. D. Frankfurter, *Evil incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History,* Princeton – Oxford 2006. Note that Frankfurter's knowledge of early Christianity is somewhat shaky: he locates Minucius Felix in the second century and Athenagoras even in the early second century (p. 73, p. 238 n. 1).

34. D. Frankfurter, review of Jan N. Bremmer (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice*, in *Review of Biblical Literature* 06/2010 = http://www.bookreviews.org/pdf/6842_7413.pdf.

But has Lanzillotta made his case?

An important argument of his is that « the charges from the pagan side are rather scarce, if not wholly nonexistent, and that these are mainly attested by Christian sources[35] ». The latter is of course true, but it is hypercritical to postulate that this means that these Christian sources were continuously lying when charging pagans with these accusations. Why would Minucius Felix lie about Fronto? Why would the *Letter of Lyons and Vienne* let Christian martyrs protest against the accusations, if these did not play some role in the ideas of pagans about early Christianity? Why would Christians fabricate such a humiliating lie? To deny the reality of these pagan accusations is not really persuasive. Yet the origin of the accusations has something enigmatic. Let us return to the earliest reference by Justin Martyr in his *First Apology*:

> All who take their opinions from these men are, as we before said, called Christians; just as also those who do not agree with the philosophers in their doctrines, have yet in common with them the name of philosophers given to them. And whether they perpetrate those fabulous and shameful deeds – the upsetting of the lamp, and promiscuous intercourse, and eating human flesh – we know not; but we do know that they are neither persecuted nor put to death by you (the pagans), at least on account of their opinions (27).

The passage is less transparent than one would wish, but Justin does seem to say that the followers of Simon Magus, Menander the Samaritan and the Marcionites need not necessarily have committed the deeds that are attributed to the « orthodox » Christians, although they are all called Christians.

In other words, the accusations Justin mentions have already been imputed to the « orthodox » Christians, whom he here tries to separate from the « heretical » Christians. This seems also to follow from the rather allusive mention of the « upsetting of the lamp », which is not at all clear at first sight but is explained by later Christian authors as the beginning of promiscuity in the dark. The mention of the lamp is such a recurring feature of the accusations that one would think it to have been part of a written treatise against the Christians[36]. In addition, in the *Dialogue with Trypho* (19) Justin lets Trypho say in response to the accusations: « but those things about which the multitude speak are not worthy of belief; for they are most repugnant to human nature ». Here, too, the accusations are clearly connected with the pagans, as they are in Justin's *Second Apology* (12). There is, then, I submit no evidence that the « orthodox » Christians invented the accusations against Christians of different persuasions. After all, with Justin we are still in a time that the Christian churches were remarkably tolerant of one another and had not yet split along « orthodox » and « heretical » lines. Finally, it also seems somewhat convoluted to have to imagine that at first some Christians accused other Christians, who in turn told the pagans, who then started to accuse the Christians. This seems to rather blunt Ockham's razor.

---

35. L. Roig Lanzillotta, « The Early Christians and Human Sacrifice », p. 101.

36. Justin Martyr, *Dial.* 10; Tertullian, *Apol.* 7.1, 8.3, 7; Minucius Felix 9.6; Origen, *CCels.* 6.27; Clem. Alex. *Strom.* 3.2.10.1.

3. Why?

Frankfurter claims that « Roman culture became increasingly fearful of such monstrous rituals (like cannibalism and human sacrifice) and their claim to subversive power encroaching on the center itself[37] ». Yet there is no evidence whatsoever of an increasing fear in Roman society in this respect. Rather, the striking aspect of the accusations is their sudden emergence around the middle of the second century. Admittedly, previous authors like Tacitus (*Ann*. 15.40) already mention Christian *flagitia*, and Pliny (10.96.7) may well refer to relevant rumours when he stresses that the Christians ate normal food. Yet this is speculation. The fact is that the combined accusations burst only onto the scene in the middle of the second century.

Naturally, many scholars have tried to connect the accusations with features of the Christian rituals and beliefs. Yet, as McGowan has rightly argued, this seems reasonable until we realise that many other peoples have been accused of the same crimes without having such rituals and beliefs. It goes too far, though, to exclude altogether the possibility that the eucharist and the fact that the Christians convened in meetings that were not gender segregated played any role. As we have no information about the way or ways these accusations originated, we should keep various options open. Yet McGowan does persuasively argue that the real historical significance of the accusations lie in what they reveal about the interaction between pagans and Christians, and how the pagans perceived the Christians[38]. The accusations show that a number of pagans perceived the Christians as both being very different from themselves, and also not complying with the norms of accepted religious behaviour. This is rather obvious in retrospect. Yet it remains significant that we see it happening first in the middle of the second century when the split with mainstream Judaism had been completed in the main urban centres of the Roman Empire and when Christianity had started its quiet but steady progress in the religious market of the Roman world.

We have come to the end of our discussion of the « when, where, why and by whom » of the accusations, the results of which I would summarize as follows. Drawing on ways of slandering in the Greek tradition, Greek speaking cultured pagans invented the combined charge of human sacrifice/cannibalism and incest[39], a charge of which the individual components had often been made against societies and cultures outside or at the margins of ancient Greece as well as against those people who had raised themselves completely above their fellow Greeks, the so-called *tyrannoi*[40]. The innovative part of the accusation against the Christians was that the charge was now levied against a group inside ancient society. This was a completely new development. In

37. D. Frankfurter, *Evil Incarnate*, 79.
38. A. McGowan, « Eating people ».
39. See also A. Henrichs, « Pagan Ritual », p. 21.
40. À. A. Nagy, *Qui a peur du cannibale* ?, p. 125-130.

the course of time, the charge was further developed by Roman authors[41], as demonstrated in Tertullian and, especially, Minucius Felix, who also drew on Roman traditions in their development of the charges. When Christianity gained sufficient ground to become more generally known, the charge lost its credibility. The rationale for these accusations should not only be looked for in actual Christian beliefs and practices, but also in the perceived threat Christianity posed by its steady rise in the second century. The continuing existence of these accusations shows their inherent power, even though most of us might find that hard to accept today[42].

41. A. McGowan, « Eating people », p. 421 ; À. A. Nagy, « La forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens ».

42. For comments I am indebted to audiences in Geneva and Bonn (2011). I am most grateful to Candida Moss for her perceptive criticism and skilful correcting of my English.

KING AUN AND THE WITCHES

Bruce Lincoln[1]

I

The story of King Aun was a favorite of Sir James George Frazer, for whose theories it seemingly offered powerful confirmation[2]. Thanks to Frazer's influence, this datum entered much early scholarship on sacrifice and it still figures prominently in studies of human offerings among pre-Christian Germanic peoples[3]. Such literature regularly brings together three bodies of evidence: a) the ethnographic testimony of foreigners from Tacitus through

---

1. Bruce Lincoln is the Caroline E. Haskell Distinguished Service Professor of History of Religions in the University of Chicago Divinity School.

2. Aun does not appear in the first or second editions of Frazer's *Golden Bough* (1890 and 1900, respectively), but shows up repeatedly in the third edition *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion,* London 1911-15, vol. 4, p. 57-58, 160-61, 188 and vol. 6, p. 220 and he retained quite a full discussion of it in the abridged one-volume edition of 1923. Apparently, Frazer become aware of this datum and recognized its utility for his theories when he read H. S. Chadwick, *The Cult of Othin: An Essay on the Ancient Religion of the North,* London 1899, p. 3-5 and 27.

3. Thus, inter alia, G. Vigfusson – F. York Powell, *Corpus Poeticum Boreale. The Poetry of the Old Northern Tongue.* Vol. 1: *Eddic Poetry*, Oxford 1883, p. 409-411 ; P. D. Chantepie de la Saussaye, *Religion of the Teutons*, trans. B. Vos, Boston 1902, p. 371-373 ; E. Mogk, « Die Menschenopfer bei den Germanen » *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Leipzig, Philologisch-historischen Klasse* 57 (1909), p. 601-643 ; *Id.*, « Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen » *Archiv für Religionswissenschaft* 15 (1912), p. 422-434 ; B. Kummer, *Midgards Untergang: Germanische Kult und Glaube in den letzten heidnischen Jahrhunderten,* Leipzig 1927, p. 105-118 ; C. Clemen, *Altgermanische Religionsgeschichte,* Bonn 1934, p. 95-102 ; E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North,* London 1964, p. 46-48 ; I. Beck, *Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen*, Munich 1967, p. 96-101 ; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte,* Berlin 1970, p. 408-414, 420-422 and 455-456 ; A. Hultgård, « Menschenopfer » in *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, vol. 19, Berlin 2001, p. 533-546. Somewhat surprisingly, King Aun does not figure in the discussion of H. Beck, « Germanische Menschenopfer in der literarischen Überlieferung », *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 74 (1970), p. 240-258, nor that of R. Simek, *Religion und Mythologie der Germanen,* Darmstadt 2003, p. 58-64.

Adam of Bremen (often tendentious and ill-informed) ; b) some (suggestive, but ambiguous) archeological remains, particularly from Danish moors and bogs ; c) episodes from Old Norse literature (written centuries after conversion). Each body of evidence has its problems and the hope is that when all three are combined, their difficulties will cancel out, rather than compound and multiply. The literary accounts are thus introduced in the hope of confirming what is known – or thought to be known – from archeology and ancient ethnography, and Aun's story is one of three or four privileged data regularly introduced toward that end[4]. While relatively few scholars think it records an actual historic episode, most take it to accurately reflect sacrificial ideology and practice of the pagan era[5].

The fullest and best-known version of Aun's story is found in Ynglingasaga 25, a text composed some time between 1220-1235, most probably with Snorri Sturluson (1178-1241) as its chief compiler and redactor (rather than « author » in the modern sense)[6]. The passage is worth citing in its entirety.

> Jörund's son was named Aun or Áni. He was King over Sweden following his father. He was a wise man and great sacrificer, but not a warrior. He stayed in his own lands. At that time Dan the Proud first ruled over Denmark. He was extremely old. Then ruled his son, Fróði the Proud or the Peaceful, then his

4. The others are the stories of King Vikarr from Gautrek's Saga 7, that of Earl Hakón Sigurðarson from the Saga of Olaf Tryggvason 42, and that of King Dómaldi from Ynglingasaga 15.

5. In addition to the literature cited in note 2, see also H. Schneider, *Die Götter der Germanen,* Tübingen 1938, p. 139 ; F. Ström, *Diser, Nornor, Valkyrjor: Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme,* Stockholm 1954, p. 49-50 ; Å. V. Ström, « The King God and Sacrifice in Old Norse Religion » in *La Regalità Sacra / The Sacral Kingship,* Leiden 1959, p. 711 ; H. Ellis Davidson, *Scandinavian Mythology,* London 1969, p. 36 ; W. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, Berkeley 1970, p. 40 and 115 ; A. Holtsmark, *Norrøn mytologi: Tro og myter i vikingtider,* Oslo 1970, p. 143 ; L. Motz, *The King, The Champion and the Sorceror: A Study in Germanic Myth,* Vienna 1996, p. 78 and 96 ; J. Harris, « Sacrifice and Guilt in Sonatorrek », in H. Uecker (ed.), *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*, Berlin 1994, p. 175-180 ; *Id.*, « Homo Necans Borealis: Fatherhood and Sacrifice in Sonatorrek », in S. Glosecki, *Myth in Early Northwest Europe,* Tempe 2007, p. 162-165.

6. This model of Snorri's authorial activity has been most fully explored by L. Lönnroth, « Tesen om de två kulturerna: Kritiska studier i den isländska sagaskrivinengens sociala forutsättningar » *Scripta Islandica* 15 (1964), p. 83-97. An English summary of his position is available in L. Lönnroth, *European Sources of Icelandic Saga-Writing. An Essay Based on Previous Studies,* Stockholm 1965, p. 14. See also K. Haraldsdóttir, « Der Historiker Snorri: Autor oder Kompilator ? », in H. Fix (ed.), *Snorri Sturluson. Beiträge zu Werk und Rezeption,* Berlin 1998, p. 97-108. The text itself is anonymous, but inferential evidence points strongly to Snorri's authorship. A few scholars have contested this in recent years, but proponents of Snorri's involvement still get the best of the argument, provided one understands his role as having organized and directed a text-producing effort, rather than having written every word himself. In the following discussion, the name « Snorri » denotes whatever agency was responsible for production of Ynglingasaga 25. For a summary of the arguments in favor of Snorri's authorship, see D. Whaley, *Heimskringla: An Introduction,* London 1991, p. 13-17 ; for the skeptical view, P. Pires Boulhosa, *Icelanders and the Kings of Norway,* Leiden 2005, p. 6-21.

sons Halfdan and Friðleif. They were great warriors. Halfdan was the oldest and superior in all things. He came to Sweden with his army against King Aun and they fought some battles. Halfdan was always victorious and finally King Aun fled to West Gautland. At that time he had been king over Uppsala for twenty years. He was in Gautland another twenty years while King Halfdan was in Uppsala.

King Halfdan died a natural death at Uppsala and he was buried there. After that, King Aun came back to Uppsala and he was then sixty years old. He then performed a great sacrifice. He sacrificed that he should have a long life and he gave Óðinn his son, who was sacrificed to him. King Aun asked of Óðinn that he should live another sixty years.

Aun then was king at Uppsala for another twenty years. Then Áli the Valiant, son of Frilleif, came to Sweden with his army against King Aun and they fought some battles. Áli was always victorious and finally King Aun fled his realm again and went to West Gautland. Áli was king at Uppsala for twenty years, until Starkað the Old killed him.

After Áli's death, King Aun came back to Uppsala and then he ruled the realm another twenty years. Then he performed a great sacrifice and sacrificed another of his sons. Then Óðinn told him that he would always live, as long as he gave Óðinn one of his sons every ten years. Also, he should give a name to some district in his land after the number of his sons whom he had sacrificed to Óðinn.

But when he had sacrificed seven of his sons, he then lived for ten years in a state where he could not walk and was carried about in a chair. He then sacrificed his eighth son and he lived another ten years, lying in bed. Then he sacrificed his ninth son and lived another ten years, drinking from a horn like a baby.

Aun then had one more son and he wanted to sacrifice him and he wanted to give Uppsala and the surrounding districts to Óðinn and to have them called Tíundaland [« Ten-hound-land »]. The Swedes forbade him that and there was no sacrifice. Thereafter, King Aun died and he was buried at Uppsala. Thereafter, when a man dies painlessly of old age, it is called *ánasótt* [literally « grandfathers' disease » but folk-etymologically « Áni's Disease »][7].

---

7. Ynglingasaga 25: Aun eða Áni hét sonr Iǫrundar, er konungr var yfir Svíum eptir fǫður sinn. Hann var vitr maðr ok blótmaðr mikill; engi var hann hermaðr, sat hann at lǫndum. Í þann tíma, er þessir konungar váru at Uppsǫlum, er nú var frá sagt, var yfir Danmǫrku fyrst Danr inn mikilláti; hann varð allgamall; þá sonr hans, Fróði inn mikilláti eða inn friðsami; þá hans synir Hálfdan ok Friðleifr. þeir váru hermenn miklir. Hálfdan var ellri ok fyrir þeim um alt. Hann fór með her sinn til Svíþjóðar á hendr Aun konungi, ok áttu þeir orrostur nǫkkurar, ok hafði Hálfdan iafnan sigr. Ok at lykðum flýði Aun konungr í Vestra Gautland. Þá hafði hann verit konungr yfir Uppsǫlum xx. vetra; hann var ok í Gautlandi xx. vetra, meðan Hálfdan konungr var at Uppsǫlum. Hálfdan konungr varð sóttdauðr at Uppsǫlum, ok er hann þar heygðr. Eptir þat kom Aun konungr enn til Uppsala; þá var hann lx. þá gerði hann blót mikit ok blét til langlífis sér ok gaf Óðni son sinn ok var honum blótinn. Aun konungr fekk andsvǫr af Óðni, at hann skyldi enn lifa lx. vetra. Aun var þá enn konungr at Uppsǫlum xx. vetra. Þá kom Áli inn frœkni með her sinn til Svíþjóðar, sonr Frilleifs, á hendr Aun konungi, ok áttu þeir orrostur, ok

Although most have limited their discussion to this richly detailed passage, it is useful to consider the five other surviving texts in which Aun appears. Most of these are genealogical lists that trace the royal Yngling line from mythic prehistory to the founding of the Norwegian state. Two of the variants are very short, but consistent with the others, they identify Aun as Jörund's son, Egil's father, and give him the epithet « Aun the Old » (*Aun hinn gamle*)[8]. Two others provide a bit more information, detailing the old king's decrepitude. Historia Norwegiæ, written some decades before Ynglingasaga (perhaps as early as 1170 and no later than 1220) thus states.

> Jörund begot Aun[9], who, in the long decline of old age desisted from solid food for nine years before his death and was lifted up to suck milk from a horn like an infant[10].

The « Genealogy of King Harald from Óðinn » (*Ættartala Haralldz fra Odni*), written some decades later, tells much the same story, while adding the alternate name « Áni » for Aun (a learned invention it borrowed from Ynglingasaga)[11].

hafði Áli iafnan sigr. þá flýði Aun konungr í annat sinn ríki sitt ok fór í Vestra Gautland. Áli var konungr at Uppsǫlum xx. vetra, áðr Starkaðr inn gamli drap hann.
Eptir fall Ála fór Aun konungr aptr til Uppsala ok réð þá ríkinu enn xx. vetra. Þá gerði hann blót mikit ok blótaði ǫðrum syni sínum. þá sagði Óðinn honum, at hann skyldi æ lifa, meðan hann gæfi Óðni son sinn it tíunda hvert ár, ok þat með, at hann skyldi heiti gefa nǫkkuru heraði í landi sínu eptir tǫlu sona sinna, þeira er hann blótaði til Óðins. En þá er hann hafði blótat vii. sonum sínum, þá lifði hann x. vetr, svá at hann mátti ekki ganga ; var hann þá á stóli borinn. þá blótaði hann inum viii. syni sínum, ok lifði hann þá enn x. vetr ok lá þá í kǫr. þá blótaði hann inum ix. syni sínum ok lifði þá enn x. vetr ; þá drakk hann horn sem lébarn. Þá átti hann einn son eptir, ok vildi hann þá blóta þeim, ok þá vildi hann gefa Óðni Uppsali ok þau heruð, er þar liggia til, ok láta kalla þat Tíundaland. Svíar bǫnnuðu honum þat, ok varð þá ekki blót. Síðan andaðisk Aun konungr, ok er hann heygðr at Uppsǫlum. Þat er síðan kǫlluð Ánasótt, ef maðr deyr verklauss af elli. Text from E. Wessén (ed.), *Snorri Sturluson, Ynglingasaga,* Copenhagen 1952, p. 27-29.

8. Thus Landfeðga tal fra Noa til varra konunga, in Kr. Kålund (ed.), *Alfrædi Íslenzk*, vol. 3 Copenhagen 1917, p. 57-58 and the genealogical appendix to Ari the Wise, Íslendingabók, in W. Golther (ed.), *Ares Isländerbuch,* Halle 1892, p. 25-26.

9. The manuscripts actually read *Auchun*, *auchim*, *haqon*, and *aukun*. Editors of the text from G. Storm (ed.), *Monumenta Historica Norvegiæ,* Christiana [Oslo] 1880, p. 100 to I. Ekrem and L. B. Mortensen (eds.), *Historia Norwegie*, Copenhagen 2003, p. 76 and 136 have preferred the otherwise unattested form *Auchun*, which is often taken to reflect a scribal error for **Authun* < **AuðwinR*.

10. Historia Norwegiæ 9.21: Iste genuit Auchun, qui longo uetustatis senio IX annis ante obitum suum dense usum alimonie postponens lac tantum de cornu ut infans suxisse fertur.

11. As an alternate form of the king's name, *Áni* appears first in Ynglingasaga 25, where it provides a folk-etymology for *ána-sótt*, an archaic term of the poetic lexicon that designates peaceful death from extreme old age. Although this word was obsolete in Iceland of the 13th Century, Snorri encountered it in the Ynglingatal account of Aun's death (to be discussed below). Perceiving what he thought to be a deep linguistic connection between the king and the ailment to which he finally succumbed, Snorri invented the name *Áni* to make that connection apparent, taking *ána-* to be the genitive form of this name. It is, however, more properly understood as the genitive plural of *ái,* « great-grandfather » such that *ánasótt* is « the great-grandfathers' disease ». The presence of the name « Áni » in Ættartala Haralldz fra Odni

> Jörund was father of Áni the Old. We call him Aun. For nine years he drank from a horn because of his old age before he died[12].

Although these genealogies all trace the Yngling line to a prestigious antiquity, they do so in different fashion. One begins the lineage with Noah and Japheth, then incorporates Jupiter, Erechthonius, Priam, and other heroes of classic antiquity[13]. Another starts with Buri, Bur, and Óðinn[14]. Others make Yngvi, Njörð, and Freyr their point of departure[15]. Such differences show that these texts do not descend from the same source, but are semi-independent variants operating with a traditional set of methods, contents, and interests[16].

thus reveals its dependence on Ynglingasaga. See further E. Wessén (ed.), *Ynglingasaga*, p. 65, B. Aðalbjarnarson (ed.), *Snorri Sturluson, Heimskringla*, Reykjavík 1941, 1:47, A. Noreen, *Altnordische Grammatik,* Tübingen 1970, p. 165, and J. de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, 2nd ed., Leiden 1977, p. 9, 18-19, and 20. The pioneer explication of *ána-* was offered by L.Fr. Leffler, «*Ána-sótt*» *Arkiv for Nordiska Filologi* 3 (1886), p. 188-89. The line of influence and development can be graphed as follows.

	Ynglingatal (mid-9th Century)	Ynglingasaga (between 1220-1235)	Ættartala Haralldz fra Odni (after Ynglingasaga)
King's primary name	Aun	Aun	Áni the Old
his cause of death	ána-sótt	ána-sótt	
King's secondary name		Áni (introduced to establish a pseudo-etymological connection between the king and the cause of his death)	Aun

12. Ættartala Haralldz fra Odni, in Flateyjarbók 1.26: Jorund [var] faudur Ana ens gamla. Er ver kaullum Aun. Er .ix. vetr drack horn fyrir elli sakir aadr hann do.

13. Landfeðga tal fra Noa til varra konunga:
Japhet, son of Noah, father of Japhan, father of Zechim, father of Cyprus, father of Celius, father of Saturnus of Crete, father of Jupiter, father of Erichonius, father of Troes, father of Ilus, father of Laomedon, father of Priamus, King of Troy. The next King of Troy was called Mimon or Memmon. He married the daughter of King Priam. Their son was called Tror, whom we call Thor…
Japhet Noa s., faðir Iaphans, f. Zechim, fæður Ciprvs, f. Celivs, f. Satvrnvs i Krit, f. Iupiter, f. Erichonii, f. Troes, f. Ilus, f. Lamedon, f. Priami konungs i Troeo. Mimon eða Memmon het konungr i Troeo, hann atte dottur Priami konungs, þeira svn het Tror…

14. Ættartala Haralldz fra Odni: «The king who ruled over Turkey was called Buri. His son was Bur, who was father of Óðinn, King of the Æsir, father of Njörð, father of Freyr…» Burri hefir konungr heitid er reed fyrir Tyrklandi. Hans son var Burs er var fadir Odins Aasakonungs faudur Freyrs faudur Niardar faudur Freyrs…

15. Appendix to Íslendingabók: «These were the names of the ancestors of the Ynglings and Breiðfirþings: 1) Yngvi, King of Turkey, 2) Njörðr, King of Sweden, 3) Freyr…» Þesse ero nǫmn langfeþga Ynglinga oc Breiþfirþinga: .i. Yngve Tyrkia conungr. .ii. Niǫrþr Svia conungr. .iii. Frayr… Historia Norwegiæ 9.1-3 gives the same sequence, but names Yngvi as the man «who first ruled the kingdom of Sweden» (quem primum Swethie monarchiam rexisse) rather than «King of Turkey».

16. The synoptic table of these genealogies found in S. Ellehøj, *Studier over den Ældste Norrøne Historieskrivning*, Copenhagen 1965, p. 114-15, is somewhat misleading, since it omits

Regarding Aun, however, all stress his old age and the majority (3/5) develop this theme by describing the pathos of his last years' infantile diet. The sources also agree in what they do not tell, for none save Ynglingasaga makes Aun the sacrificer of his sons.

II

There is, however, one last surviving variant to consider: the oldest, most prestigious, and most significant of all. This is Ynglingatal, a 9th century poem written by the royal skald Thjóðólf of Hvin. As quoted by Snorri – who elsewhere names this poem as his most important source[17] – Ynglingatal 15-16 recounts this story.

Finally, at Uppsala
Old-age sickness (*ánasótt*)
was able
to stop Aun.
Earlier,
his obstinate yearning for life
made him accept
an infant's food.
He turned
the narrower part
of a bull's horn
to himself.
Lying down,
the *áttunga rjóðr*
drank from
the point of an ox's horn.
The white-haired
King of the east

all figures prior to Yngvi or Óðinn. In the most extreme case (that of Landfeðga tal fra Noa til varra konunga), this excises the first thirty-two generations of kings.

17. In the Prologue to Heimskringla, Snorri announces his sources and principles of method:

Thjodolf the Wise, of Hvin, was a skald of Harald Hairfair. He composed a poem for King Rögnvald the Highly-honored, which is called the Ynglingatal… In that poem thirty of Rögnvald's patrilineal ancestors were named and it described each of their deaths and burial places… The history of the Ynglings was first written following Thjodolf's report, and then was augmented following the accounts of wise men… But it seems to me that a poem strays least from the source, if it is correctly recited and rationally interpreted.

þjóðólfr inn fróði ór Hvini var skáld Haraldz ins hárfagra; hann orti ok um Rǫgnvald konung heiðumhæra kvæði þat, er kallat er Ynglingatal.… Í því kvæði eru nefndir xxx. langfeðga hans [sc. Rǫgnvalds] ok sagt frá dauða hvers þeira ok legstað.… Eptir þjóðólfs sǫgn er fyrst ritin æfi Ynglinga ok þar við aukit eptir sǫgn fróðra manna… en kvæðin þykkja mér sízt ór stað færð, ef þau eru rétt kveðin ok skynsamliga upp tekin.

In addition to Ynglingatal, Snorri seems to have relied on the now-lost Skjǫldunga Saga for information regarding Aun's battles against the Danish Kings Halfdan and Áli. No sources have been identified for his description of Aun's sacrifices and this is likely to be his own invention.

was just able
to hold up the horn[18].

Once again, the text focuses on Aun's old age and the humiliating diet of his senescence. There is, however, one phrase that bears examination: the otherwise unattested kenning *áttunga rjóðr*, which I have initially left untranslated. Apparently Snorri took these words to identify Aun as « sacrificer of his sons » and his narrative was meant to unpack what he thought was compressed in that kenning. Although modern critics have generally followed Snorri's lead[19], close philological analysis shows this to be mistaken[20].

In the first place, *áttunga* does not mean « sons ». Rather, the base-form *áttung-* is an extension of *átt* (alternate form: *ætt*), a culturally salient noun that denotes « family, kindred, lineage » or, more precisely, the descent group within which rights of inheritance and obligations for vengeance were

---

18. Ynglingatal 15-16, cited in Ynglingasaga 25:
Knátti endr
at Uppsǫlum
ánasótt
Aun um standa,
ok þrálífr
þiggia skyldi
ióðs alað
ǫðru sinni.
Ok sveiðurs
at sér hverfði
mækis hlut
inn miávara,
er okhreins
áttunga rjóðr
lǫgðis odd
liggjandi drakk.
Máttit hárr
hiarðar mæki
austrkonungr
upp um halda.

19. Thus, inter alia, H. Schück, *Studier i Ynglingatal,* Uppsala 1907, p. 92-93 ; E. Mogk, « Die Menschenopfer bei den Germanen » p. 614-615, W. Åkerlund, *Studier över Ynglingatal,* Lund 1939, p. 137 ; B. Aðalbjarnarson (ed.), *Heimskringla*, p. 50 ; S. Beyschlag, *Die Konungasögur: Untersuchungen zur Königssaga bis Snorri,* Copenhagen 1950, p. 30 ; F. Ström, *Diser, Nornor, Valkyrjor*, p. 49 ; C. Krag, *Ynglingatal og Ynglingesaga. En studie i historiske kilder,* Oslo 1991, p. 67-70 ; J. Harris, « Sacrifice and Guilt in Sonatorrek » p. 176 ; A. Hultgård, « Menschenopfer, » p. 541, and O. Sundqvist, *Freyr's Offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*, Uppsala 2002, p. 255.

20. That *áttunga rjóðr* cannot mean « sacrificer of his sons » was first recognized by A. Noreen (ed. and trans.), *Ynglingatal: text, översättning och kommentar,* Stockholm 1925, p. 234-235. Similar reservations have been voiced by H. Ellis Davidson, *Myths and Symbols in Pagan Europe,* Syracuse 1988, p. 66 and O. Sundqvist, *Kultledare i Fornskandinavisk Religion*, Uppsala 2007, p. 83-84.

shared[21]. Aun's sons would have been members of his *átt*, to be sure, but so would his father, grandfather, brothers, patrilineal uncles, granduncles, cousins, nephews, grand-nephews, and great-grand-nephews. The kenning tells us that some members of this relatively large group suffered something nasty at Aun's hands, but it doesn't specify who it was, nor just what happened.

The second element of the kenning sheds light on the latter question, for the agent noun *rjóðr* derives from the verb *rjóða* « to redden »[22]. Seventy-four occurences of this verb are cited in the *Lexicon Poeticum Antiquæ Linguæ Septentrionalis* (the work that inventories all surviving eddic and skaldic verse, the oldest works of Old Norse literature). Eleven are listed under a relatively broad definition: « to color red, as when the color is produced by the sun »[23]. Examples include a shield's rim gleaming as it is hardened in the fire[24], a woman's cheek that flushes as she weeps[25], roses[26], banners[27], and weapons tipped with gold[28].

The remaining sixty-three occurences are grouped under a second definition, summarizing usages that were more marked, more grim, and more common: « to redden with blood »[29]. The objects of such action include bed sheets stained with gore[30], runic spells activated by their carvers' vital fluid[31], soil and water discolored by mortal combat[32]. Most often it is martial

---

21. On the word, see R. Cleasby and G. Vigfusson, *An Icelandic-English Dictionary*, 2nd ed., Oxford 1957, p. 47 and 760 ; J. de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, p. 17 and 682 ; on the institution, K. Hastrup, *Culture and History in Medieval Iceland*, Oxford 1985, p. 72-104.

22. Cleasby and G. Vigfusson, *Icelandic-English Dictionary*, p. 500. At one time, numerous scholars, including S. Egilsson and F. Jónsson (eds.), *Lexicon Poeticum Antiquæ Linguæ Septentrionalis. Ordbog over det Norsk-Islanske Skjaldesprog*, Copenhagen 1931, p. 285, accepted the suggestion of K. Gislason, « Nogle Bemærkinger Angående Ynglingatal », *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed* (1881), p. 226-29 that the Ynglingatal text should be emended to read *áttunga *hrjóðr*, thereby naming Aun « uprooter, i.e. destroyer of his kinsmen », a move designed to strengthen the sacrificial associations of the phrase. All manuscripts unambiguously read *áttunga rjóðr*, however, and contemporary scholarship is fairly unanimous in rejecting the emendation.

23. S. Egilsson and F. Jónsson, *Lexicon Poeticum*, p. 469: « farve rød, om den af solen frembragte farve ».

24. Sturla Þórðarson 3.14: *unnar fasti rauð rǫnd* (« fire-reddened shield-edge »).

25. Meyjadrápa 5: *rjóðandi móðir* (« reddened mother »). Cf. Sigvatr Þórðarson 12.3: *gjǫlnar roðnar golli* « tears of reddened gold ».

26. Lilja (Eysteinn) 25: *roðnust rósa* (« reddened roses »).

27. Háttatal 64: *roðin merki*, (« reddened banner »).

28. Arnórr Þórðarson 6.15: *hoddum roðnir oddar* (« reddened gold point »). Four of the eleven examples cited under the Lexicon's first definition do seem to have bloody associations, however: Hákonarmál 8: *roðinn randar himinn* (« reddened war-shields ») ; Haraldskvæði 5: *roðnar randir* (« reddened shield ») ; Helgakviða Hundingsbana II 49: *roðnar brautir*, (« roads turning red ») ; Markús Skeggjason 1.6: *roðinn hauss*, (« reddened skull »).

29. S. Egilsson and F. Jónsson (eds.), *Lexicon Poeticum*, p. 469: « rødfarve i blod ».

30. Hamðismál 7: *roðnar… bækr í dreyra* (« linens reddened in blood »).

31. Guðrúnarkviða II 22: *stafir ristnir ok roðnir* (« runestaves carved and reddened »). Cf. Egill Skallagrímsson, Lausavísa 3.

32. Soil: Reginsmál 26: *sa er fold ryði* (« he reddened the soil »), cf. Ynglingatal 5, Gráfeldardrápa 7, Óttarr svarti 2.9, and Rigsþula 37. Water: Sigvatr Þórðarson 2.11: *ruðu… skers fold* (« they reddened the soil of the skerry [= sea] »), cf. Krákumál 4.

equipment that is reddened with blood[33] although the fangs and claws of wild animals also show sanguinary hues[34], and parts of the human body can be similarly stained: a victim's foot[35], a killer's moustache[36], or the throat of a decapitated warrior[37]. In all these cases, moreover, the blood is human and it does not flow by accident.

In the vast majority of poetic contexts (a full 85 % of the total), the verb *rjóða* thus describes the polluting discoloration that follows on – and bears witness to – acts of violence performed (in decreasing order of frequency) by martial men, predatory beasts and homicidal women. But in the entire corpus, there is only one poem where *rjóða* is used in an unambiguous context of sacrifice. If one wishes to interpret the kenning *áttunga rjóðr* as « sacrificer of kinsmen », the case stands or falls on that passage.

The text in question is Hyndluljóð 10, which is hard to date. Most experts would place its composition in the latter half of the 12th century, i.e. decidedly post-conversion[38]. One might thus question the value of its testimony regarding fine points of pagan discourse about sacrifice, but for our purposes there is no need to do so. Better simply to consider the text itself, where a goddess says of the poem's hero.

---

33. Spears at Hárbarðsljóð 40 and Jómsvíkingadrápa 10 ; swords at Krákumál 28 Arnórr þórðarson 5.10, Höfuðlausn 10, Helgakviða Hjörvarðssonar 34, Einarr Skúlason 6.48, Egill Skallagrímsson, Lausavísa 30, Fáfnismál 1, Ynglingatal 12 and 17, Holmgöngu-Bersi 13, Gráfeldardrápa 4, Jómsvíkingadrápa 17, Arnórr þórðarson 3.1, þórmóðr kolbrúnarskáld 1.4, Egill Skallagrímsson, Lausavísa 39, Háttatal 13, 41 and 57 ; unspecified blades and weapon-points at Grottasöngr 15, Jómsvíkingadrápa 7, Sigvatr þórðarson 2.7, Haldórr ókristni 8, Grípisspá 50, and Sigurðakviða en meiri 5 ; shields at Krákumál 6, Hallfreðr vandræðaskáld, Lausavísa 13, Hákonarmál 6, Haraldr harðráði 1 and 12, Skáldhallr 2, Ólafs drápa Tryggvasonar 13, Digt om Magnus lagaböter 3, Kormákr Ögmundarson, Lausavísa 53, Hákonarmál 8, Haraldskvæði 5, Háttatal 54 ; helmets at Gísli Súrsson 27 ; chain mail at Háttatal 7.

34. Óttarr svarti 1.4: *ulfr rýðr kjǫpt* (« wolf reddened in jaw »). Cf. Björn krepphandi 6, Böðvarr balti 3, Sigvatr þórðarson 7.1, þjóðólfr Arnórsson 3.7, þórkell klyppr, Sigvatr þórðarson 1.12, Einarr Skúlason 7.7, Njála verse 7, Sigvatr þórðarson 1.1, Ynglingatal 17, Háttatal 11 and 96.

35. Hallfreðr vandræðaskáld, Hákonardrápa 9: *Sǫrla fǫt verða rjóðask í blóði* (« Sörli's foot became reddened in blood »).

36. Hallr Snorrason 1: *gramr rauð granar á fenri* (« warrior's mustache reddened by Fenrir »). Cf. Einarr Skúlason 12.8.

37. Hálfssaga 15.4: *Yðr mun snimma at sverðtogi hauss of höggvinn, en hals roðinn* (« When swords are drawn, quickly I'll be hewing off your head and reddening your throat »).

38. The text of Hyndluljóð is not preserved in the Codex Regis and Codex Uppsalensis, i.e. the manuscripts in which most eddic poetry has been preserved. Rather, its sole attestation is in Flateyjarbók, a compendium assembled toward the end of the 14th Century, containing materials of very disparate date and the poem itself may include verses of disparate origin. See the commentary of K. von See, *et al*., *Kommentar zu den Liedern der Edda. 3. Götterlieder,* Heidelberg 2000, p. 668-689 and A. Gurevich, « Édda and law: Commentary on *Hyndluljóð* », in A. Gurevich, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Chicago 1992, p. 190-199.

He built a sacrificial cairn for me	of piled up stones –
Now that stone	is becoming slick like glass –
He reddened it anew	with the blood of cattle ;
Óttar always believed	in the goddesses[39].

Beyond this text, there are also several prose texts (all written well post-conversion) that employ *rjóða* in sacrificial contexts, using a diction so similar as to be formulaic[40]. In all instances a) the sacrificer appears in the nominative case as subject of the action ; b) an altar or other material object is named in the accusative as direct object of the action ; c) blood – and the animal from which it came[41] – are named in oblique cases (dative and genitive, respectively) as the instruments with which the sacrificer carries out the action.

Considering all the relevant evidence, we may thus conclude: No Old Norse text of any sort or any date ever described a sacrificial victim as having been « reddened », for it is only inanimate objects – altars, cairns, and the like[42] – that are treated in this fashion. Moreover, in the context of sacrifice, « to redden » does not mean « to kill » ; rather, it denotes the action of

---

39. Hyndluljóð 10:

Hǫrg hann mér gerði,	hlaðinn steinom,
nú er griót þat	at gleri orðit ;
rauð hann í nýio	nauta blóði,
æ trúði Óttarr	á ásynior.

40. These examples have been assembled and discussed by Å. V. Ström, « Die Hauptriten des Wikingerzeitlichen Nordischen Opfers », in *Festschrift Walter Baetke,* Weimar 1966, p. 330-342, esp. p. 331-334. Two examples cited by Ström seem inappropriate, however: Völuspá 41, which describes the gods' seat turning red with the violence of Ragnarök, not as the result of sacrifice, and Eyrbyggjasaga 4, where the verb *rjóða* does not appear.

41. In eight of the nine passages cited by Ström, the sacrificial blood is taken from an animal victim. The ninth case is that of Ynglingasaga 15, which holds special interest for three reasons: 1) the victim in question is human, being King Dómaldi ; 2) this view of Dómaldi as sacrificial victim once again rests on Snorri's misreading of the relevant Ynglingatal verse, as L. Lönnroth has shown, « Dómaldi's Death and the Myth of Sacral Kingship », in J. Lindow, L. Lönnroth, and G. W. Weber (eds.), *Structure and Meaning in Old Norse Literature,* Odense 1986, p. 73-93, see also S. Norr, *To Rede and to Rown: Expressions of Early Scandinavian Kingship in Written Sources*, Uppsala 1998, p. 93-95 ; 3) although the verb *rjóða* does not appear in the Ynglingatal discussion of Dómaldi, Snorri introduces it to his retelling of the story, where he treats an insurrectionary regicide as if it were a sacrifice, saying « [the leaders agreed] to kill Dómaldi and redden the altar with his blood » (*drepa hann ok rjóða stalla með blóði hans*). It is Snorri´s view that *rjóða* could be used to describe an act of human sacrifice – something attested in the surviving work of no other author – that permitted him to misread the Ynglingatal account of King Aun in the ways detailed above.

42. The objects that are « reddened » include altars (Saga of Hakon the Good 14, Ynglingasaga 15, the Saga of St. Olaf 107), temple walls (Saga of Hakon the Good 14), cairns (Hyndluljóð 10, Hervarar Saga 1), rings (Viga-Glúms Saga 25, Hauksbók 268), and the hillside on which sacrifice was performed (Hervarar Saga 20). Anglo-Saxon literature does include one instance where the cognate verb (*reódan*) is used with a human being as its direct object (Caedmon 204.2 [ed. Thorpe]: *réodan magan mid mēce*, a propos of Abraham and Isaac), but nothing comparable is found in Old Norse.

sanctifying an inanimate object by ritual application of the victim's blood. When Ynglingatal names King Aun « reddener of kinsmen », it thus cannot be accusing him of having offered up his relatives. Rather, it employs *rjóða* in the same way as do the vast majority of texts that use this verb, identifying him as one who has spilt other men's blood in a situation of warfare or homicide.

Of the six authors who discuss King Aun, Snorri is the only one to portray the aged monarch as sacrificer of his sons and this reflects his creative misunderstanding of a phrase he found in his oldest, most trusted source. The elaborate story he wove thus tells us nothing reliable about the realities of pagan sacrifice, kingship, or family relations. It does, however reveal much about Snorri's situation of interest and the perspective from which he engaged these topics.

III

As we have seen, Ynglingatal charged Aun with violence against his kin and most likely these were homicides he committed (or had committed) as he fought his way to the throne, rather like Shakespeare's Richard III[43]. Ynglingasaga expands the critique from considerations of family and politics to include those of religion. Written more than two centuries after conversion, the later text develops a Christian caricature of a wicked king who was not only a serial slayer-of-kin, but a heathen sacrificer, sorcerer, and devil-worshipper[44]. Not just Richard III, but also Macbeth.

Snorri thus introduces Aun as « a wise man and great sacrificer » (*vitr maðr ok blótmaðr mikill*)[45]. Hardly accidental, the correlation of these two qualities identifies the wisdom in question as a form of knowledge/power antithetical to Christian truth and associated with sinister deities of old, especially Óðinn, who dominates the first ten chapters of Ynglingasaga. There, Óðinn is described not only as founder of the Yngling line – and thus Aun's ultimate ancestor – but as a great sacrificer[46] and fearsome magician,

---

43. As first suggested by A. Noreen (ed.), *Ynglingatal*, p. 234-35.

44. On the way Christian authors systematically misperceived and misdescribed pre-Christian ritual practices associated with sacrifice and that which they characterized as « magic, » see Walter Baetke, « Christliches Lehngut in der Sagareligion », in W. Baetke, *Kleine Schriften: Geschichte, Recht und Religion in germanischem Schriftum*, K. Rudolph and E. Walter ed., Weimar 1973, p. 319-350, esp. 334-340.

45. Ynglingasaga 25. The near-synonymous phrase *hann var blótmaðr mikill ok fjǫlkunnigr* (« he was a great sacrificer and magically wise ») is used at Egil's Saga 37, Saga of Olaf Tryggvasson 178, and Heiðvarvígasaga 19 and has been identified by W. Baetke, « Christliches Lehngut », p. 338 as a formula used by Christian authors to discredit the pagans described in that fashion.

46. Ynglingasaga 2: « He who was chief in the city was called Óðinn. There was a great place for sacrifice. It was the custom there that twelve temple-priests were noblest. They were supposed to rule over sacrifices… (En í borginni var hǫfðingi sá, er Óðinn var kallaðr; þar var blótstaðr mikill. þat var þar siðr, at xii. hofgoðar váru œztir; skyldu þeir ráða fyrir blótum…) ».
Cf. Ynglingasaga 4: « Óðinn made Njörð and Frey sacrificial priests. (Njǫrð ok Frey setti Óðinn blótgoða) ». Ynglingasaga 5: « Óðínn built a large temple and he sacrificed according to the customs of the Æsir. (Óðinn… gerði þar mikit hof ok blót eptir siðvenju Ásann). »

skilled in necromancy[47], shape-shifting[48], clairvoyance and foresight[49], spells[50], incantations[51], illusions[52], mystic knowledge[53], and the most sinister types of black magic[54]. The text concludes by connecting magic directly to sacrifice and it makes Óðinn responsible for the continued practice of both.

Ynglingasaga 8: « [Óðinn established that] one should sacrifice at the beginning of winter for the fruitfulness of the year, and in midwinter one should sacrifice for growth. The third time in summer: that was the victory-sacrifice. In all Sweden, people paid tribute to Óðínn, a penny per person, and he was supposed to defend their lands from war and to sacrifice for them for the fruitfulness of the year. (þá skyldi blóta í móti vetri til árs, en at miðjum vetri blóta til gróðrar, it þriðja at sumri, þat var sigrblót. Um alla Svíþjóð guldu menn Óðni skatt, penning fyrir nef hvert, en hann skyldi verja land þeira fyrir ófriði ok blóta þeim til árs). »

47. Ynglingasaga 4: « Óðinn took Mimir's head and anointed it with herbs, so that it would not decay, and he spoke incantations over it and worked a spell such that it spoke with him and told him many secret things. (Óðinn tók hǫfuðit ok smurði urtum þeim, er eigi mátti fúna, ok kvað þar yfir galdra ok magnaði svá, at þat mælti við hann ok sagði honum marga leynda hluti). »
Ynglingasaga 7: « Óðinn had Mímir's head with him and that told him news from other realms, but sometimes he woke dead men up out from the earth or sat himself beneath the hanged. (Óðinn hafði með sér hǫfuð Mímis, ok sagði þat honum tíðendi ór oðrum heimum, en stundum vakði hann upp dauða menn ór jǫrðu eða settisk undir hanga). »

48. Ynglingasaga 6: « He knew the magic arts so that he changed appearance ín any way that he wished. (hann kunní þær íþróttír, at hann skíptí lítum at líkjum á hverja lund). »
Ynglingasaga 7: « Óðinn changed his shape. He lay his body down as if sleeping or dead, but he was then a bird or an animal, a fish or a snake, and he went in an instant to distant lands on his errands or those of other men. (Óðinn skipti hǫmum, lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sinum erendum eða annarra manna). »

49. Ynglingasaga 5: « Óðinn had foresight and magical wisdom. (Óðinn var forspár ok fjǫlkunnigr) ».

50. Ynglingasaga 6: « Óðínn knew how to make hís enemíes blínd, deaf, or terrífíed ín battle, and theír weapons bít no more than wands. (Óðínn kunní svá gera, at í orrostu urðu óvínír hans blíndír eða daufír eða óttafullír, en vapn þeíra bítu eígí heldr en vendír). »
Ynglingasaga 7: « Óðinn knew about ancient buried treasure, where it was hidden, and he knew the song that opens the earth, mountains, stones, and barrows before him. With a single word, he bound those who dwelt there, and he went in and took such as he liked. (Óðinn vissi um alt jarðfé, hvar fólgit var, ok hann kunni þau ljóð, er upp lauksk fyrir honum jorðin ok bjǫrg ok steinar ok haugarnir, ok batt hann með orðum einum þá, er fyrir bjoggu, ok gekk in ok tók þar slíkt, er hann vildi). »

51. Ynglingasaga 7: « He knew how to do [the following] with a single word: to extinguish a fire, calm the sea, and change the wind any way he wanted. (þat kunni hann enn at gera með orðum einum at sløkva eld ok kyrra sjá ok snúa vindum, hverja leið er hann vildi). »
Ynglingasaga 7: « All these magic arts he taught with runes and the songs that are called magic charms. (Allar þessar íþróttir kenndi hann með rúnum ok ljóðum þeim, er galdrar heita) ».

52. Ynglingasaga 5: « There was much competition between Óðínn and Gylfi in tricks and magic deceptions, and the Æsir were always the stronger. (Mart áttusk þeir Óðinn við ok Gylfi í brǫgðum ok sjónhverfingum, ok urðu Æsir jafnan ríkri) ».

53. Ynglingasaga 7: « He had two ravens that he had trained with speech. They flew widely over the lands and they told him much news. From these things he became greatly wise. (Hann átti hrafna .ii., er hann hafði tamit við mál; flugu þeir viða um lǫnd ok sagðu honum mǫrg tiðendi. Af þessum hlutum varð hann stórliga fróðr). »

54. Ynglingasaga 7: « Óðinn knew the art called black magic (*seiðr*), which contains most power, and he practiced it himself. As a result of that, he could know the fate of men and the

> He taught most of his magic arts to the sacrificial priests [= Njörð, Freyr, and his other companions]. They were next to him in all knowledge and sorcery. Many others took much from him and as a result sorcery was scattered wide and lasted long. But men sacrificed to Óðinn and the twelve priests and called him their god and believed (in him) for long thereafter. The name Auðun is taken from that of Óðinn, and men call their sons in that fashion[55].

Consistent with his Christian identity and euhemerist views, Snorri here treats « Óðinn » not as a god, but as an extraordinarily wise, powerful, and sinister magician, who established sacrificial rites, installed himself as primordial king, and deluded his people so thoroughly that they mistook him for a deity. On death, this man was succeeded by others whom he had trained in the mystic arts. Above all, he taught them to perform sacrifice, which remained their primary ritual until the Yngling kings converted to Christianity and outlawed the practice. Of all his successors, moreover, none was more devoted to sacrifice than Aun, who alone is described as a « great sacrificer » (*blótmaðr mikill*)[56] and whose very name – an abbreviated form of *Auðun*[57] – Snorri construed as evidence of Óðinnic origins and nature[58]. Like Óðinn, Aun was a morally dubious sacrificer and magician who

future of things. He could cause men death, bad luck, or disease, and he could also take the wits or strength from men and give them to others. But when this sorcery is performed, it contains so much sexual impropriety (*ergi*) that it does not seem without shame for males to work with it… (Óðinn kunni þá íþrótt, svá at mest máttr fylgði, ok framði sjálfr, er seiðr heitir, en af því mátti hann vita ørlǫg manna ok óorðna hluti, svá ok at gera mǫnnum bana eða óhamingju eða vanheilendi, svá ok at taka frá mǫnnum vit eða afl ok gefa qðrum. En þessi fjǫlkyngi, ef framið er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmǫnnum skammlaust…). »

55. Ynglingasaga 7: « hann kendi flestar íþróttir sínar blótgoðunum ; váru þeir næst honum um allan fróðleik ok fjǫlkyngi. Margir aðrir námu þó mikit af, ok hefir þadan af dreifzk fjǫlkyngin viða ok haldizk lengi. En Óðin ok þá hǫfðingja xii. blótuðu menn ok kǫlluðu goð sín ok trúðu á lengi síðan. Eptir Óðins nafni var kallaðr Auðun ok hétu menn svá sonu sína. »

56. Ynglingasaga 25. The other Yngling kings who are described as having practiced sacrifice are Njörð (Ynglingasaga 9), Freyr (10), Dómaldi (15), Dag (18), Egil (26), Önund (34), Ingjald (38), and Ólaf (43), but none is « great » and several are deficient in this regard, most notably Dómaldi and Ólaf, who pay for their shortcomings with their lives. One can probably assume sacrifice for all others until the first Christian monarchs (Hákon the Good, Ólaf Tryggvason, and St. Ólaf), although for most of them Snorri takes this for granted, rather than making it explicit.

57. The name *Aun*, attested in all sources save Historia Norwegiæ (on which, see above, note 8), reflects an underlying **AuwinR*, with comparanda in *Aovin* (attested in Einhard), the Anglo-Saxon toponyms *Aun-by* and *Auns-by*, Old Swedish *Auni*, runic Norsegian *auni* (attested at Alstad, c. 900), and Old Irish *Ona*. The extended form **AuðwinR* also yields Anglo-Saxon *Eadwine*, Langobard *Audoin*, and Old Norse *Auðun* (which presumably underlies *Auchun*, the anomalous form cited in Historia Norwegiae). See further A. Noreen, *Altnordische Grammatik*, p. 165, J. de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, p. 18-19, and 20, E. H. Lind, *Norsk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden*, Oslo 1905-15, p. 105 and 1278.

58. Ynglingasaga 7, cited above: *Eptir Óðins nafni var kallaðr Auðun ok hétu menn svá sonu sína*. The connection of the names *Óðinn* and *Auðun* is a learned construct of a folk etymological sort, without philological value. It appears first in this text and like the ruminations on the names *Áni* and *Tiundaland* that are found in the Aun narrative of Ynglingasaga 25, it probably originates with Snorri.

entered a diabolical bargain with the sinister deity for whom he was named whereby the old king butchered his sons in exchange for decades added to his increasingly-miserable life.

IV

Our understanding of (Snorri's version of) Aun's story has been enriched at many points by those who compared it to the Greek myth of Kronos[59] and Indian legends of King Yayāti[60]. Although the parallels are real enough, the explanations offered for them (direct influence in the first instance, common Indo-European ancestry in the second) strike me as unlikely. Alternatively, I would suggest that the points of narrative resemblance are better understood as reflecting similar points of tension in the social structure of the peoples among whom these stories circulated, which produced problems the stories sought to resolve by reshaping the consciousness of the audiences they reached and influenced[61].

From this perspective, it is hardly surprising that one finds similar stories far from medieval Scandinavia or, for that matter, from anything vaguely « Indo-European ». Consider, for instance, certain reports that reached the desk of Captain R. M. Downes, a colonial officer of northern Nigeria in November 1929[62]. Although details varied somewhat, all of these concerned a group described as a secret society or coven of witches, known among Tiv-speakers as *Mbatsav*. Members were said to possess potent ritual instruments that could be used for good or ill and to renew the power of these objects – as well as their own life-force – by magically assassinating members of their families, whose bodies they later exhumed, dismembered, and distributed to other members of the group for secret cannibalistic consumption. Were that not enough, this gift was said to establish « flesh-debts », so that today's recipients were obliged to reciprocate later by supplying meat of their kin. Horrified at reports he found all too credible, Downes took steps to investigate and suppress the grisly rituals in question. The first ethnographies of the Tiv resulted from the inquiries he launched, with the cooperation of Major Roy

---

59. G. Vigfusson and F. Y. Powell, *Corpus Poeticum Boreale*, p. 523 ; A. Noreen (ed.), *Ynglingatal*, p. 234-235 ; S. Eitrem, « König Aun in Upsala und Kronos », in *Festskrift til Hjalmar Falk*, Oslo 1927, p. 245-261.

60. G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains,* Paris 1939, p. 57-60, *Id.*, *Mythe et épopée. II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi,* Paris 1971, p. 264-266, English trans. by A. Hiltebeitel, *The Destiny of a King,* Chicago 1973, p. 20-22.

61. See further my « Theses on Comparison », to appear in C. Calame and B. Lincoln (eds)., *Les approches comparatives en histoire des religions antiques,* Liège forthcoming.

62. Capt. Downes alluded to this episode in his Preface to *The Tiv Tribe,* Kaduna 1933, n.p., which begins as follows: « Soon after I was posted to work amongst the Tiv in 1929, various matters came to the surface in connection with their magico-religious beliefs and mental outlook which left us completely at sea. » The nature of this episode was recovered from the colonial files some forty years later by D. C. Dorward, « The Development of the British Colonial Administration among the Tiv, 1900-1949 », *African Affairs* 68 (1969), p. 316-333, see esp. p. 327-328.

C. Abraham, anthropological officer for northern Nigeria[63]. In their books, both men repeated and amplified the alarmist charges, while also admitting they had found no concrete evidence of magico-sacrificial homicide[64].

Maj. Abraham concluded that the initial reports must have conveyed memory of practices from an earlier era[65]. Subsequent research, however, has shown that rather than being a secret society, *Mbatsav* was a discursive construct grounded in the indigenous ideology of « power » (*tsav*)[66]. Traditionally, Tiv have a diffuse and informal leadership structure with no fixed offices, a segmentary lineage system of organization, and a relatively egalitarian ethos. Accordingly, power excites ambivalence and suspicion[67]. Recognizing that some people exert disproportionate influence, command respect, and can control the outcome of events more than others, they posit that such persons have more *tsav* than others. While it resembles such concepts as « power », « charisma », or « mana », *tsav* is also theorized as having a material base. Most precisely, it is a tissue that grows around the heart in layers of the pericardium, and as such it is available for inspection by forensic autopsy[68].

Normally, one's *tsav* is expected to grow over the course of a lifetime, which is why elders tend to accumulate power, and there are also variations in the rate of individuals' accumulation (which is why some people have more power than others). In addition to the natural growth and development of *tsav*, however, it is understood that one can accelerate and amplify the process by feasting on human flesh, especially that of one's closest kin[69].

---

63. R. M. Downes, *The Tiv Tribe*, esp. p. 39-48 and 58-59 ; *Id.*, *Tiv Religion*, Ibadan 1971, p. 26-46, 54-57, 66-69, et passim ; Captain R. C. Abraham, *The Tiv People*, Lagos 1933, p. 25-26 and 66-115. Cf. the somewhat defensive account of A. Sai, *Akiga's Story: The Tiv Tribe as seen by One of its Members*, R. East, trans., London 1965, (1939[1]), p. 235-264 and the more restrained discussion of Laura and Paul Bohannon, *The Tiv of Central Nigeria*, London 1953, p. 84-93. Capt. Abraham did pioneer work on Tiv and other West African languages, but was temperamentally and theoretically ill-equipped for the anthropology of religion and culture. See further the discussion of F. Harding, « R. C. Abraham and the Tiv People, », in Ph.J. Jaggar (ed.), *Papers in Honour of R. C. Abraham,* London 1992, p. 147-161.

64. R. C. Abraham, *The Tiv People*, p. 73, 91-92, 105-106.

65. R. C. Abraham, *The Tiv People*, p. 73: « It has not been possible to prove ritual killing or eating in a single case and this leads us to believe that these ideas are a memory of what was done in the past but has now been abandoned. »

66. Above all, see P. Bohannan, « Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions », *American Anthropologist* 60 (1958), p. 1-12 and D. C. Dorward, « Development of the British Colonial Administration among the Tiv ».

67. See the discussion in L. Bohannon, « A Genealogical Charter », *Africa* 22 (1952), p. 301-315, *eadem*, « Political Aspects of Tiv Social Organisation », in J. Middleton and D. Tait (eds.), *Tribes without Rulers: Studies in African Segmentary Systems,* London 1958, p. 33-66 ; L. and P. Bohannon, *The Tiv of Central Nigeria*, p. 15-42.

68. Such autopsies were traditionally practiced, especially when there were suspicions and accusations aimed at the deceased. Cf. R. C. Abraham, *The Tiv People*, p. 26 ; A. Sai, *Akiga's Story*, p. 241, L. Bohannon, « Extra Processual Events in Tiv Political Institutions », p. 3.

69. Regarding the material nature of *tsav* and the capacities ascribed to it, see R. C. Abraham, *The Tiv People*, p. 25-26 ; R. M. Downes, *The Tiv Tribe*, p. 39 ; A. Sai, *Akiga's Story*, p. 240-41 ; L. and P. Bohannon, *The Tiv of Central Nigeria*, p. 84-85, in connection with p. 31-37.

The panicked reactions of credulous administrators notwithstanding, these beliefs do not reflect (or inform) the practices of dangerous witches ; rather, they voice a popular sense that the pursuit of power – and, to a certain extent, power itself – is something unnatural, immoral, monstrous and violent that grows through predation on others. As such, they help check ambition, for anyone thought to have acquired too much *tsav* can quickly become the object of denunciation.

Such views were part of pre-colonial culture, but they gained new relevance as the British tried to establish a system of indirect rule and found it difficult to locate « chiefs » among the « acephalous » Tiv or to recruit for the role of officials and tax-collectors. For the most part, it was younger men, especially those who « knew the way of the whites », who were willing to take such positions, reaping the opportunities they carried and accepting their risks[70]. Foremost of those risks was the perception that they had more *tsav* (« power ») than could be acquired by ordinary means, with the corollary inference that they had elevated themselves beyond what was normal and decent by sacrificing and feasting on their kin, betraying the deepest and most binding of human connections.

Over the colonial period, Tiv society was convulsed by a series of « witch-finding » movements excited by such perceptions. In each instance, popular sentiments were mobilized against tribal officers of the colonial regime and others felt to have abandoned the more egalitarian indigenous ethos. Such persons were accused of being *Mbatsav*, a term the British authorities took to mean « witches », but which literally denotes « men of power ». The earliest movement of this sort for which we have records is the precolonial *Budeli* movement of uncertain date, followed by the *Ijôv* of 1912-1913, the *Ivase* which followed in rapid succession, and the *Nyambua* of 1939. Most important, however, was the *Haakaa* (from *ha akaa*, the call for *Mbatsav* to « throw away » their ritual implements and ill-gotten powers) of 1929, an opening salvo of which were the complaints lodged with Maj. Downes[71].

70. On disruptive effects of colonial recruitment for such offices as that of District Head, see L. Bohannon, « Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions » ; D. C. Dorward, « Development of the British Colonial Administrattion among the Tiv » ; *Id.*, « Ethnography and Administration: A Study of Anglo-Tiv Working Misunderstandings », *Journal of African History* 15 (1974), p. 457-478 ; T. Makar, *The History of Political Change among the Tiv in the 19th and 20th Centuries,* Enugu 1994, p. 118-151 and B. Dzeremo, *Colonialism and the Transformation of Authority in Central Tivland 1912-1960,* Makurdi 2002.

71. On these movements, see A. Sai, *Akiga's Story*, p. 264-295, L. Bohannon, « Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions », and D. C. Dorward, « Development of the British Colonial Administrattion among the Tiv ». On witch-finding movements in general, see several of the essays in Jean Comaroff and John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago 1993, esp. R. A. Austen, « The Moral Economy of Witchcraft: An Essay in Comparative History », p. 89-110 ; A. Apter, « Atinga Revisited: Yoruba Witchcraft and the Cocoa Economy, 1950-1951 », p. 111-128 ; M. L. Bastian, « Bloodhounds Who Have No Friends: Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press », p. 129-166 ; M. Auslander, « Open the Wombs ! The Symbolic Politics of

Downes and Abraham erred, not in taking these complaints too seriously, but by misconstruing their nature. These were not literal descriptions of actual events; rather, they constituted a vernacular critique of illicit power, couched in vivid metaphor to denounce those who sacrificed the interests of their people to those of the colonial state, discarding the moral obligations of kinship in pursuit of personal profit. All of this the British officers heard, but their understanding of it was distorted by their presumption of cultural and religious superiority[72]. Although the Tiv lodged a protest against the power of the powerful, Downes, Abraham, and their colleagues heard a lurid account of the horrors practiced by pagan savages. For them, the focal issues were not ambition, corruption, arrogance, and betrayal, but ignorance, superstition, and primitivity, as most emphatically marked by human sacrifice and cannibalism.

Although I would not want to exaggerate the points of resemblance, something similar seems present in the way Snorri transformed the narrative of King Aun from the form it took in Ynglingatal. The earlier text advanced a political and moral critique of Aun by his co-religionists, who charged the king with having bloodied his kinsmen and then having lingered too long on his ill-gotten throne. Centuries later, Snorri recast this as an explicitly religious critique, grounded in the presumed superiority of Christians to non-Christians. Thus, in his version Aun was not just a bad – i.e. ruthlessly aggressive – king, but a bad *pagan* king: a sorcerer and great sacrificer, who offered the flesh of his sons to a treacherous deity. To put it in a different idiom, Snorri's Aun became a Scandinavian *Mbatsav*.

V

Snorri's story of King Aun and Tiv rumors about the *Mbatsav* permit one to make one last point. Although there are surely cases where human sacrifice was real enough, in most parts of the world and most periods of history, discourse about human sacrifice is more prevalent, more significant, and more revealing than its actual physical practice.

Similar conclusions were reached by our regretted colleague Cristiano Grottanelli in one of his last – and best – articles, where he considered the way Roman discourse relegated the practice of human offerings to other times, places, and social strata, thereby defining the collective Roman self as people *who no longer do such terrible things*. More precisely, he recognized an ideology consisting of four interrelated propositions.

Modern Ngoni Witchfinding », p. 167-192, and P. G. Schmoll, « Black Stomachs, Beautiful Stones: Soul-Eating among Hausa in Niger », p. 193-220.

72. R. M. Downes's account of the Haakaa movement, *Tiv Religion*, p. 8-16, is instructive in this regard, as is the contrast between Akiga's discussion (*Akiga's Story*, p. 240-289, esp. 240-242) and the commentary of his government translator (R. East, in *Akiga's Story*, p. 235-240 and 289-295). For an astute treatment of the tensions, misperceptions, and distortions produced by the asymmetric relation of East and Akiga, see G. G. Desai, *Subject to Colonialism: African Self-fashioning and the Colonial Library*, Durham 2001, p. 117-123.

1) In ancient times, Romans used to offer human sacrifices ;
2) later, such practice was abandoned, and now Rome prohibits ritual homicides of any type.
3) But in special cases even Romans may be forced by difficult circumstances to practice such awful *sacra prodigiosa* ;
4) While different kinds of barbarians and the enemies of the Roman order are given to such *sacra*[73].

In place of « Romans », one could also say « Scandinavians », « Britons », and « Tiv », and the examples we have considered permit us to add one interesting nuance to Grottanelli's elegant schema. For in their critiques of King Aun and the *Mbatsav*, Snorri and the agitators of the Haakaa movement made clear that the « enemies of the Swedish (or Tiv) order » whose continued practice of human sacrifice was thought antithetical to the people's culture and morality might not be limited to criminals, deviants, lunatics, and witches, but might also include those at the very pinnacle of political power: kings and government officials. Indeed, it was possible to imagine they had reached that pinnacle precisely because they were willing to sacrifice their children and betray their people, and it is this point that provided the basis for a critical denunciation, not just of specific malefactors, but of power in general.

73. C. Grottanelli, « Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine », *Archiv für Religionsgeschichte* 41 (1999), p. 58-59, quotation from p. 59. With a few additions, much the same text was published as « Ideologie del sacrificio umano », in S. Verger (ed.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, Roma 2000, p. 277-292.

SACRIFICE HUMAIN ET ISLANDE RÉPUBLICAINE, LE CAS D'ÓLÁFR TRYGGVASON

Nicolas Meylan[1]

I

Si l'on en croit les hommes qui mirent par écrit l'histoire de l'Islande et de la métropole norvégienne aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, les sacrifices humains (en vieil islandais *mannblót*) furent bien une réalité de la Scandinavie préchrétienne. Aussi bien dans un passé mythique, comme va l'affirmer à plusieurs reprise la *Saga des Ynglingar* (aux chap. XV, XXV et LXIII), que dans un passé beaucoup plus proche – sur l'île de l'Atlantique Nord elle-même – des hommes offrirent aux dieux leurs congénères. Ainsi, dans un texte qui se veut une chronique de la colonisation de l'île, la *Landnámabók*, on trouve la mention que, sur l'ancien site de l'assemblée (*þing*) des gens du Þórsnes sur la péninsule du Snæfell, « se dresse encore la pierre de Þórr, sur laquelle ils brisaient les hommes qu'ils sacrifiaient[2]. »

Renforçant l'impression d'historicité, la littérature islandaise du XIII^e^ siècle se montre prodigue de détails. Des savants ont ainsi tenté d'établir une phénoménologie du sacrifice humain[3]. Des sources de genres différents montrent

---

1. Nicolas Meylan est maître assistant à l'université de Lausanne et chargé de cours suppléant à l'université de Genève.

2. « Stendr enn Þórsteinn, er þeir brutu þá menn um, er þeir blótuðu », J. Benediktsson (éd.), *Íslendingabók, Landnámabók*, Hið Íslenzka Fornritafélag, Reykjavík 1986, p. 126.

3. Il existe un nombre considérable d'études sur le sacrifice humain dans le contexte de la Scandinavie médiévale, on consultera : H. Beck, « Germanische Menschenopfer in der literarischen Überlieferung », dans H. Jankuhn (dir.), *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa : Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen vom 14.-16. Oktober 1968*, Göttingen 1970, p. 240-258 ; H. de boor, « Eine griechische Romanstelle und ein nordischer Opferbrauch », dans *Festskrift tillägnad Hugo Pipping på hans sextioårsdag den 5 november 1924*, Helsinki 1924, p. 25-37 ; H. Ellis davidson, « Human Sacrifice in the Late Pagan Period in North Western Europe », dans M. Carver (dir.), *The Age of Sutton Hoo*, Woodbridge 1992, p. 331-342 ; E. Mogk, « Menschenopfer bei den Germanen », *Abhandlung der Königlichen Sächischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.* 27

en effet plusieurs éléments récurrents ; tout d'abord un lien privilégié avec le dieu Odin, dieu non seulement friand de ces rites mais qui, dans le poème *Hávamál*, raconte son propre sacrifice : « Je sais que j'ai pendu d'un arbre battu des vents, neuf longues nuits, blessé d'une lance, dédié à Odin, moi-même à moi-même, sur cet arbre dont nul ne sait de quelles racines il vient[4]. »

Ce poème illustre un deuxième point récurrent dans les descriptions littéraires du sacrifice dans la littérature vieille islandaise : la mise à mort effectuée par pendaison, parfois en conjonction avec une blessure par lance (l'arme d'Odin). Ces points sont clairement présents dans un récit fréquemment cité dans les discussions sur le sacrifice humain en Scandinavie : celui de la mort rituelle du roi légendaire Víkarr aux mains du guerrier Starkaðr. Ce récit a été transmis en Islande à la fois par la *Gautreks saga* (fin du XIII^e^ siècle) et les *Gesta Danorum*, rédigés en latin au tout début du XIII^e^ siècle par un clerc danois du nom de Saxo Grammaticus, un texte qui s'appuyait, de l'aveu de son auteur, sur diverses traditions orales provenant d'Islande.

L'histoire racontée en vieux norrois est la suivante : Starkaðr est le champion et le frère adoptif du roi Víkarr. Pendant une expédition maritime, leur armée se retrouve immobilisée par des vents contraires. On interroge les augures et on apprend que le dieu Odin exige un sacrifice humain. On tire au sort, et c'est le roi qui est désigné comme victime. Mais ses conseillers imaginent une ruse pour préserver le roi, on fera semblant de le sacrifier. Pendant que l'on discute ainsi, Starkaðr est emmené à l'écart par son père adoptif qui n'est autre qu'Odin. Obligé envers le dieu, celui-ci ne peut qu'obéir lorsqu'Odin exige de lui qu'il sacrifie son roi et frère.

> Il y avait un pin tout près et à côté un grand tronc. Le pin avait une fine branche proche du sol mais qui remontait dans le feuillage. Les serviteurs étaient alors en train de préparer le déjeuner. Un veau avait été abattu et ses entrailles nettoyées. Starkaðr demanda les entrailles, puis grimpa le long du tronc, attira la branche vers le bas et y attacha les entrailles.
>
> « Votre gibet est prêt, mon seigneur », dit-il au roi Víkarr, « et il ne semble pas trop dangereux. Venez ici et je vous passerai la corde autour du cou. » […] Après cela, le roi monta sur la souche. Starkaðr lui mit la corde au cou et descendit. Puis il frappa le roi d'une baguette de roseau. « Maintenant je te donne à Odin », dit-il. Starkaðr lâcha alors la branche, le roseau se transforma

(1909), p. 601-643 ; P. Patrick, « Bloodlust, Salvation or Fertile Imagination ? Human Sacrifice in Early Medieval Northern Europe », *Archaeological Review from Cambridge* 17 (2000), p. 19-54 ; A. Pluskowski, « The sacred gallows: Sacrificial hanging to Odinn », *Archaeological Review from Cambridge* 17 (2000), p. 55-81 ; G. Turville-petre, *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*, New York 1964, p. 252-255 ; J. de vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, vol. I, Berlin 1956.

4. « Veit ec, at ec hecc vindgameiði á nætr allar nío, geiri undaðr oc gefinn Óðni, siálfr siálfom mér, á þeim meiði, er mangi veit, hvers hann af rótom renn », G. Neckel, H. Kuhn (éd.), *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, Heidelberg 1962, p. 40.

> en lance perçant le roi, la souche glissa sous ses pieds, les entrailles devinrent du saule, la branche bondit dans le feuillage avec le roi, et il mourut là[5].

Si ce récit n'adopte pas un mode que nous appellerions « historique », et du reste son introduction le présente comme *kátlig frásögn* (« une histoire amusante »), il n'en reste pas moins que d'autres types de sources apportent des corroborations pour différents éléments de ce récit. Par exemple, un texte latin du XI^e^ siècle, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, écrit par Adam, chanoine de la cathédrale de Brême, indique que le mode de mise à mort préféré lors des cérémonies tenues au grand temple d'Uppsala en Suède était la pendaison. Voici ce qu'un informateur chrétien avait rapporté à Adam :

> Tous les neuf ans, se tient à Uppsala une fête commune à toutes les provinces de Suède. […] Le sacrifice se déroule ainsi : on choisit dans chaque espèce vivante neuf créatures de sexe masculin, et la coutume est d'apaiser les dieux par leur sang. Les dépouilles sont pendues dans un bois, situé près du temple. Le lieu est, pour ces païens, si sacré que chacun des arbres leur semble tirer un pouvoir divin de la mort et de la décomposition des victimes offertes. On voit là, pendus, des chiens et des chevaux aussi bien que des hommes, et l'un des chrétiens m'a raconté qu'il avait compté jusqu'à 72 cadavres[6].

À ce témoignage s'ajoutent d'autres émanant de contextes divers, aussi bien textuels, comme par exemple la *Germanie* de Tacite (chap. XXXIX) ou le récit du voyage d'Ibn Faḍlân chez les Rûs[7], qu'archéologiques, comme la tapisserie d'Oseberg ou les corps plongés dans des tourbières dont le fameux homme de Tollund (Jutland, IV^e^ siècle avant notre ère), retrouvé nu, portant un reste de nœud coulant autour du cou[8]. Ainsi, en recoupant de tels témoignages, certains savants, dont Jan de Vries[9], ont établi non seulement que la

---

5. « Þar stóð fura ein hjá þeim ok stofn einn hár nær furunni. Neðarliga af furunni stóð einn kvistr mjór ok tók í limit upp. Þá bjuggu þjónustusveinar mat manna, ok var kálfr einn skorinn ok krufðr. Starkaðr lét taka kálfsþarmana. Síðan steig Starkaðr upp á stofnin ok sveigði ofan þann mjóva kvistinn ok knýtti þar um kálfsþörmunum. Þá mælti Starkaðr til konungs : "Nú er hér búinn þér gálgi, konungr, ok mun sýnast eigi allmannhættligr. Nú gakktu hingat, ok mun ek leggja snöru á háls þér." […] Síðan steig hann upp á stofninn, ok lagði Starkaðr virgulinn um háls honum ok steig síðan ofan af stofninum. Þá stakk Starkaðr sprotanum á konungi ok mælti : "Nú gef ek þik Óðni." Þá lét Starkaðr lausan furukvistinn. Reyrsprotinn varð at geir, ok stóð í gegnum konuninn. Stofninn fell undan fótum honum, en kálfsþarmarnir urðu at viðju sterkri, en kvistinn reis upp ok hóf upp konunginn við limar, ok dó hann þar », G. Jónsson, B. Vilhjálmsson (éd.), Gautreks saga, http://www.heimskringla.no/wiki/Gautreks_saga (novembre 2011).

6. J.-B. Brunet-jailly, *Adam de Brême. Histoire des archevêques de Hambourg : avec une description des îles du Nord,* Paris 1998, p. 216-217.

7. P. Charles-dominique, *Voyageurs arabes : Ibn Faḍlân, Ibn Jubayr, Ibn Baṭṭûṭa et un auteur anonyme*, Paris 1995, p. 58-64.

8. Cf. C. Briggs, « Did They Fall or Were They Pushed ? Some Unresolved Questions about Bog Bodies », dans R. Turner, R. Scaife (dir.), *Bog Bodies: New Discoveries and Perspectives*, Londres 1995, p. 168-182 ; A. Pluskowski, « The sacred gallows: Sacrificial hanging to Odinn », *Archaeological Review from Cambridge* 17 (2000), p. 55-81.

9. J. de vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, p. 408-414.

Scandinavie préchrétienne avait connu des sacrifices humains, mais ont aussi tenté de décrire ses traits caractéristiques, modalités et destinataires.

II

Et pourtant, avant d'accepter les témoignages des auteurs chrétiens de sagas sur les pratiques sacrificatoires de leurs ancêtres païens, il faut noter deux points qui devraient peser sur notre jugement concernant la valeur des sources islandaises. En premier lieu, s'il y a de la place pour des variations dans les modalités du sacrifice humain dans la littérature islandaise (destinataire, victime, contexte, etc.), il y a un élément qui ne varie pas, exception faite du poème *Hávamál*. En effet, le sacrifice humain est toujours prédiqué d'un autre. Un autre qui peut être « ethnique », comme c'est le cas pour Tacite qui oppose des Romains urbanisés aux sauvages Germains, temporel (plusieurs sources renvoient ces pratiques à une période qui remonte au passé mythique), ou encore religieux. Ce qui mène à une deuxième objection. En effet, la totalité des textes scandinaves qui nous renseignent sur cette question ont été mis par écrit à partir du XII^e^ siècle, donc plus de cent cinquante ans après la conversion de la Scandinavie. Œuvres de clercs et de moines qui n'avaient ni sympathie ni réel intérêt pour la religion préchrétienne, il est fort peu probable que de tels textes représentent des témoignages valables pour la reconstitution de pratiques préchrétiennes. Il semble dès lors plus pertinent de considérer les connotations attachées au sacrifice humain dans le contexte de communication de ces sources. Or, le passage de la *Gautreks saga* cité ci-dessus offre une illustration du type d'altérité associée à ce rite et de la marque axiologique qu'elle implique.

En effet, ce texte qui se propose de raconter des événements de la période païenne, produit par et pour des chrétiens, fait tout son possible pour montrer à son lecteur que le sacrifice humain est inacceptable. C'est bien sûr un acte fondamentalement païen, en l'occurrence ordonné par le dieu Odin. Mais ce n'est pas tout, son exécution est entachée de fraude, le dieu païen est en effet un tricheur. C'est également un acte moralement répréhensible. En l'accomplissant, Starkaðr rompt avec les exigences morales du respect dû à un parent et roi. Cette violation entraîne une sanction sociale indiquée par la conclusion de l'épisode de la saga : Starkaðr en est « fort détesté » par la population. De fait, aussi bien le rédacteur islandais de la saga que Saxo Grammaticus condamnent explicitement ce « crime » (*níðingsverk* et *facinus*)[10]. Peut-être plus révélateur, le sacrificateur n'est pas pleinement humain. En effet, le début de la saga nous apprend que son grand-père était un *jötunn*, un géant, figure mythologique païenne qui était l'ennemi des dieux, c'est-à-dire l'autre absolu.

Ainsi pour le XIII^e^ siècle islandais, de tels rites évoquent le passé païen dans sa radicale opposition avec le christianisme, et, au vu de la coïncidence du christianisme et de cette société telle que l'expriment par exemple ses codes de lois, il va de soi que leur pratique représente une brèche dans l'ordre

10. Cf. G. Dumézil, *Mythe et épopée*, vol. II, *Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi,* Paris 1971, p. 25-49.

social, et donc une grave menace. Par conséquent, si on adopte une vision discursive selon laquelle tout texte représente une tentative d'influencer son contexte, outre que les sacrifices humains seraient des marqueurs de la période préchrétienne, ceux-ci deviennent également un puissant moyen de dénigrer un adversaire. Ceci achève vraisemblablement de discréditer les sources narratives en vieil islandais mettant en scène de tels actes à l'époque viking (793-1066). Dès lors, la question qui se pose va porter non plus tant sur la nature du sacrifice humain que sur les buts recherchés par des sources islandaises mobilisant le discours du sacrifice humain.

III

Dans la deuxième partie de ce texte je vais discuter un cas, en apparence anormal, illustrant l'usage idéologique et politique que l'on pouvait faire du discours du sacrifice humain. Dans sa *Óláfs saga Tryggvasonar*, qui fait partie de la vaste collection de biographies des rois de Norvège appelée *Heimskringla*, l'Islandais Snorri Sturluson (1178-1241) va mobiliser le discours du sacrifice humain en lien avec un personnage tout à fait inattendu : non pas les païens de la région de Trondheim, mais le roi missionnaire Óláfr Tryggvason, qui régna sur la Norvège entre 995 et l'an mil. Un roi que des sources médiévales appelaient « l'apôtre du nord[11] » et à qui l'historien islandais Ari Þorgilsson, écrivant autour de 1130, attribuait la conversion de l'Islande[12]. Voici le texte de Snorri, écrit dans les années 1230 :

> Le roi Óláfr était avec ses bateaux dans la rivière Nid, il avait 30 navires et une belle et large troupe […] le roi Óláfr organisa un grand banquet à Hlaðir et envoya des invitations vers Strind, par le Gaulardalr ainsi que l'Orkadalr et y invita des chefs et d'autres paysans importants. […] Le premier soir il y eut une belle et très généreuse fête. Les gens étaient très soûls. Tous y dormirent en paix cette nuit. Le lendemain matin, lorsque le roi fut habillé, il fit chanter les heures et lorsque la messe fut finie, le roi fit convoquer une assemblée. Tous ses hommes débarquèrent et s'y rendirent. Lorsque l'assemblée fut ouverte, le roi se leva et prit la parole : « Nous avons eu une assemblée à Frosta. J'y conviais alors les paysans à accepter le baptême, mais ils me demandèrent en retour de me tourner vers les sacrifices comme l'avait fait le roi Hákon Aðalsteinsfóstri. Nous nous sommes mis d'accord de nous retrouver dans le More et d'y accomplir un grand sacrifice. Mais si je dois me tourner vers les sacrifices avec vous, alors je veux faire faire le plus grand sacrifice que l'on connaisse et sacrifier des hommes. Je ne veux pas choisir pour ce faire des esclaves ou des criminels ». [Il nomme à cet effet les chefs qu'il a invité] et dit

11. L. Lönnroth, « Charlemagne, Hrolf Kraki, Olaf Tryggvason. Parallels in the Heroic Tradition », dans *Les relations littéraires franco-scandinaves*, Paris 1975, p. 35. L'appellation d'« apôtre du Nord » apparaît *inter alia* dans la *Óláfs saga Tryggvasonar* d'Oddr Snorrason, chap. lxxviii.

12. J. Benediktsson (éd.), *Íslendingabók, Landnámabók*, p. 14.

qu'il voulait sacrifier ceux-ci en vue des récoltes et de la paix et les fit immédiatement saisir[13].

Voyant qu'ils n'ont pas les forces suffisantes pour se défendre, les paysans acceptent de se soumettre au roi et de se faire baptiser.

Le texte de Snorri insiste, et c'est cela qui est surprenant, sur le fait que c'est le roi chrétien, et non des paysans explicitement païens, qui veut sacrifier des êtres humains. En effet, Snorri précise que le but des païens se limite à forcer Óláfr à respecter la coutume qui exige que le roi participe aux sacrifices communautaires. Or, ce passage a un écho intratextuel dans la *Heimskringla* qui permet d'éclairer la coutume à laquelle se réfèrent les paysans. En effet, un prédécesseur d'Óláfr, le roi Hákon góði Haraldsson, qui lui aussi avait voulu convertir son royaume, s'était finalement conformé aux vœux des paysans[14]. Grâce à lui nous savons qu'en aucun cas ce sacrifice n'impliquait la mise à mort d'êtres humains. Il s'agit en fait d'un repas communautaire au cours duquel on abattait, pour les manger, des moutons et des chèvres (*smali*) et surtout des chevaux (chap. XIV et XV). Ainsi, si Óláfr prétend se référer à une mémoire rituelle préchrétienne (*sem títt er*) pour justifier un tel sacrifice, le texte le contredit et ne laisse guère de doute quant à la responsabilité personnelle du roi pour cette innovation, un roi par ailleurs habitué à des excès de violence.

Mais ne doit-on pas simplement voir dans cet épisode une illustration de la sagacité d'un roi dont l'objectif est après tout le salut de son peuple ? La fin ne justifie-t-elle pas les moyens ? La réponse à cette question passe par une comparaison avec une autre *Óláfs saga Tryggvasonar*, rédigée une génération plus tôt (1190 env.) par un moine bénédictin islandais, Oddr Snorrason. On peut noter que Snorri Sturluson utilisa cette saga lorsqu'il écrivit la sienne[15]. Voici comment au chap. LIV Oddr raconte les événements qui eurent lieu

13. « Óláfr konungr lá skipum sínum í Nið ok hafði þrjá tigu skipa ok frítt lið ok mikit […] þá gerði Óláfr konungr veizlu mikla á Hlǫðum, sendi boð inn á Strind ok upp í Gaulardal ok út í Orkadal ok bauð til sín hǫfðingjum ok ǫðrum stórbóndum. […] þá var þar it fyrsta kveld veizla fǫgr ok veitt allkappsamliga. Váru menn mjǫk drukknir. En eptir um nóttina sváfu þá allir menn í ró þar. Um morgininn eptir, er konungr var klæddr, lét hann syngva sér tíðir, ok er messu var lokit, þá lét konungr blása til húsþings. Gengu þá allir menn hans af skipum ok fóru til þings. En er þing var sett, stóð konungr upp ok talaði ok mælti svá : "Vér áttum þing inn á Frostu. Bauð ek þá búǫndum, at þeir skyldu láta skírask, en þeir buðu mér þar í mót, at ek skylda hverfa til blóta með þeim, svá sem gǫrt hafði Hákon konungr Aðalsteinsfóstri. Kom þat ásamt með oss, at vér skyldim finnask inn á Mærini ok gera þar blót mikit. En ef ek skal til blóta hverfa með yðr, þá vil ek gera láta it mesta blót, þat sem títt er, ok blóta mǫnnum. Vil ek eigi til þess velja þræla eða illmenni." […] segir svá, at hann vill þessum blóta til árs ok friðar, ok lét þegar veita þeim atgǫngu. » B. Aðalbjarnarson (éd.), *Heimskringla*, vol. I, Reykjavík 2002, p. 315-316.

14. La coutume est décrite par Snorri dans une autre biographie de la *Heimskringla*, *Hákonar saga góða*, chap. XIV, XVIII.

15. Il est intéressant de noter que deux autres sources de Snorri, l'*Ágrip af Noregskonungasögum* et *Fagrskinna* ne connaissent pas cet épisode.

dans le More, selon la version donnée par le manuscrit AM 310 4to, daté de la deuxième moitié du XIIIe siècle[16] :

> [Le roi] avait alors pour seul bateau le Long Serpent. [Les païens] avaient préparé un sacrifice humain lorsque le roi se joignit à eux, et ils avaient prévu de forcer la main du roi. Il y avait beaucoup de monde là. Lorsque le roi arriva, il demanda à entrer [dans le temple] pour voir ce qu'il y avait. Il entra tenant une hache à large lame dans la main. Leur évêque sacrificiel l'accompagnait. Lorsqu'ils pénétrèrent à l'intérieur, l'évêque lui dit où était chacun de leurs dieux. Thor était au milieu de la maison et recevait le plus d'honneurs. Le roi Óláfr alla devant Thor. Le roi brandit la hache et l'enfonça dans l'oreille de Thor, de sorte qu'il tomba à terre. Après cela, le roi sortit. Et alors qu'il sortait [le chef des païens] fut tué dehors à côté du temple au milieu des hommes du roi. Alors Óláfr prit la parole : « Rappelons-nous que nous augmentons les sacrifices, les gars ; ne sacrifions pas des esclaves et des vieux de piètre valeur, mais prenez vos femmes et chefs et envoyez-les aux dieux »[17].

Deux différences apparaissent entre ce texte et la version de Snorri. En premier lieu, Oddr indique que ce sont les païens qui initient le sacrifice humain et non le roi missionnaire. Óláfr ne va que les pousser à sacrifier des gens qui comptent à leurs yeux, vraisemblablement dans le but « didactique » de leur faire prendre conscience de l'horreur de ce rite. Il est par ailleurs intéressant de noter qu'un historien de la conversion islandaise qui écrit dans la deuxième moitié du XIIIe siècle a repris ce motif. En effet, dans sa description de l'assemblée générale de 999 qui voit un affrontement entre païens et chrétiens, l'auteur de la *Kristni saga* montre les païens s'apprêtant à sacrifier « les pires hommes » afin d'empêcher la venue du christianisme dans l'île, à quoi le parti chrétien va répondre en disant qu'eux-mêmes sacrifieront les meilleurs d'entre eux[18], avec pour résultat que personne n'est immolé et peu de temps après le christianisme est fait légalement religion de l'île.

La deuxième différence porte sur les rapports de force entre le roi et les paysans dans les deux textes. Chez Oddr, le roi n'a qu'un navire (bien que ce soit l'immense Long Serpent), en revanche dans la version de Snorri le

16. L'autre manuscrit conserve une version beaucoup plus proche de celle de Snorri. Il date de 1300.

17. « […] hafþi þa OrmiN langa eiN skipa […] Þeir hava þa mannblot buit er konungr com til þeira oc ætluðu at neyða konungiN til samþyckis við sek. þar var mikit folc. Oc er konungr com. þa beiddisz hann at ganga inn oc sia tiþendi þeira. geck hann þa inn oc hafði micla breiðöxe ihendi. blot byscup þeira var igongu með honum Oc er þeir comu iN segir byscup konungi huar huergi þeira var guðanna En Þorr var imiðio husinu oc hafði mest yfirlat. Olafr konungr geck firir Þorr þar er hann sat. Konungr hof up òxina oc rak uið eyra Þór. sua at hann raut agolfit fram Eptir þat geck konungr út. Oc iutgongu hans. þa var Iarnskeggi drepiN uti hia hofinu. milli manna konungsins. Olafr mælti þa. Minnumk nu sveinar at uer aukim blotin. oc blotum eigi þrælum ne gamalmenni. er enskis ero verþir. takit nu konur yðrar eða gofugmenni oc gefit guðunum. » F. Jónsson (éd.), *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason Munk*, Copenhague 1932, p. 163-164.

18. *Kristni saga*, chap. XI. J. Sigurðsson, G. Vigfússon (éd.), *Biskupa Sögur*, vol. I, Copenhague 1858, p. 23-24.

roi est accompagné de pas moins de trente bateaux. Si, dans le premier cas, Óláfr qui est en infériorité numérique doit user de davantage de persuasion, il est clair que, dans le deuxième, il peut au contraire s'appuyer sur un évident pouvoir de coercition. Dans le second cas, le roi nous apparaît alors comme un homme cruel qui joue avec des ennemis par trop confiants qui se sont mis à sa merci en venant au banquet. Je ne crois donc pas que le texte de Snorri puisse être lu simplement comme un cas de fin justifiant les moyens, ce qui doit nous pousser à demander pourquoi Snorri lie le roi missionnaire à ce discours dénigrant du sacrifice humain.

IV

On doit dès lors se poser la question de ce que représentait le roi Óláfr Tryggvason pour nos Islandais. Le XI^e^ siècle vernaculaire ne le connaît quasiment pas et, pire pour le roi, Adam de Brême, celui-là même qui décrit les horrifiants sacrifices d'Uppsala, l'accuse dans ses *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* de pratiquer la magie noire ajoutant que c'est bien son homonyme St Óláfr Haraldsson (1015-1028) qui fut responsable de l'évangélisation de la Norvège. L'image positive du roi qui convertit ses sujets est donc vraisemblablement une création islandaise plus tardive. Il faut attendre la première moitié du XII^e^ siècle pour trouver sur l'île des textes indiquant qu'Óláfr était celui qui avait donné l'impulsion à la conversion de l'Islande en 999/1000. Mais rapidement, cette idée va séduire des historiens norvégiens pour des raisons politiques[19]. Ce mouvement de réhabilitation du roi va culminer autour de 1190 avec la saga de notre moine Oddr Snorrason, où il est écrit que : « le pays devint complètement chrétien à l'initiative du roi Óláfr Tryggvason et les gens se souviennent que c'est lui qui a christianisé le pays[20]. »

Oddr voyait le pouvoir royal d'un bon œil. Il était moine dans le monastère islandais de Þingeyrar qui au XII^e^ siècle entretenait des liens étroits avec la maison royale de Norvège. Son abbé Karl Jónsson allait écrire une biographie élogieuse du roi Sverrir, qu'Oddr lui-même cite comme source d'un passage de sa propre saga (chap. LXXIII). Oddr est indubitablement acquis à la cause d'Óláfr Tryggvason et à celle de la royauté norvégienne, représentant les rois comme les défenseurs et chefs de l'Église à la fois en Norvège et en Islande[21]. Dans le prologue de sa *Óláfs saga Tryggvasonar*, il écrit par exemple : « vous aussi, honorez le roi Óláfr qui est l'origine de votre salut et de votre baptême

19. Sur ces raisons politiques, cf. L. Lönnroth, « Charlemagne, Hrolf Kraki, Olaf Tryggvason. Parallels in the Heroic Tradition », *Les relations littéraires franco-scandinaves*, Paris 1975, p. 35.

20. « Varþ landit alcristit af tilsetningu Olafs konungs T. s. oc hava menn þærminiar hans aIslandi. at hann hefir cristnat landit », F. Jónsson (éd.), *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason Munk*, Copenhague 1932, p. 130.

21. « Oddr's whole purpose which appears to be the glorification of Norwegian kingship as a guarantee for the Christian church in both Norway and Iceland », L. Lönnroth, « Charlemagne, Hrolf Kraki, Olaf Tryggvason », p. 37.

et de tout votre bien-être[22] ! » Cette attitude en faveur de la royauté amènera Oddr à accepter comme une nécessité l'usage de la duplicité et de la violence à l'encontre des païens récalcitrants. Ainsi le chap. LV indique que lorsqu'un païen du nom de Hróaldr fut capturé, « le roi lui prêcha la vraie foi, mais il nia le nom de Dieu et affirma ses dieux, et après cela, *à juste titre*, le roi ordonna de le tuer, et il perdit la vie *comme il le méritait*[23]. » On notera de plus dans sa saga un renvoi habile à St Martin de Tours, qui était le patron du roi (chap. XXVII, XXXV). Or, Martin était un saint connu pour ses méthodes évangélisatrices vigoureuses. Ainsi, dans les années qui précédèrent 1200, Óláfr Tryggvason a pu être considéré par les Islandais comme leur apôtre et puisque l'île n'avait pas produit de martyrs, la conversion de l'île s'étant malheureusement déroulée pacifiquement, il était ce qu'il y avait de plus proche d'un « saint national ».

V

La situation que l'on trouve chez Snorri Sturluson une quarantaine d'années plus tard est diamétralement opposée. On l'a vu, c'est Óláfr qui y prend l'initiative du sacrifice humain. Or, le texte insiste également sur son écrasante supériorité numérique (il a une trentaine de navires), le roi aurait donc simplement pu s'appuyer sur cette force pour contraindre les paysans au baptême, comme il le fait ailleurs dans son œuvre d'évangélisation (par exemple chap. LIX). Ainsi, la réécriture du texte d'Oddr, un texte qui est très probablement sa source, qui fait du roi l'initiateur de ce rite atroce a pour conséquence une profonde transformation de la figure d'Óláfr ; cela le marque en tant que personnage violent, dangereux, un personnage qui paradoxalement est plus païen que les païens.

On peut dès lors se demander pourquoi, en l'espace d'une quarantaine d'années, il put y avoir un tel retournement dans la perception du roi Óláfr, comment on a pu passer de l'apôtre du nord à un homme plus « autre » que les païens eux-mêmes. Deux événements participant d'une même dynamique, je crois, permettent d'esquisser une réponse. Pendant l'hiver de 1197-1198, sur la base de la rumeur populaire puis de miracles, l'Église islandaise se résout à reconnaître la sainteté de l'un de ses fils, l'évêque Þorlákr Þorhalsson, mort en 1193. La décision sera entérinée par l'assemblée nationale (*alþingi*) l'année suivante (et par le pape Jean-Paul II en 1984). Peu de temps après, on écrira sa *vita*, la *Þorláks saga*, dans laquelle l'auteur insistera sur son identité islandaise (chap. XIX). L'Islande avait ainsi acquis son saint national. De ce fait, les insulaires n'avaient plus besoin de se tourner vers des figures religieuses extra-islandaises et ainsi Óláfr Tryggvason perdait de son intérêt comme figure emblématique de l'identité religieuse islandaise.

---

22. « Slict sama gøri þer veg O. konunge. er vndir rótt er yðaRar hialpar oc scirnar ok allz farnaþar », F. Jónsson (éd.), *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason Munk*, p. 1.

23. « Oc boðaði konungr honum tru retta. en hann neitaði guðs nafni. en iataði guðum sinum. oc eptir þat sem maclect var bauð konungr at drepa hann. oc tyndi hann macliga lifi sinu », F. Jónsson (éd.), *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason Munk*, p. 166.

Plus important est le contexte proprement politique de la mise par écrit du deuxième texte. Avec le règne de Sverrir Sigurðarson (1177-1202), la Norvège, qui auparavant avait été déchirée par les guerres civiles, va se transformer. La couronne se dote d'une force militaire professionnelle, ainsi que de la sanction divine, et peut dès lors songer à étendre son influence au-delà de ses frontières. Parmi les territoires que convoite le jeune roi Hákon (1204-1263), il y a l'Islande. Le premier signe palpable des ambitions norvégiennes intervient en 1220. Après une querelle mortelle entre marchands norvégiens et chefs islandais sur l'île, le régent du roi va préparer une expédition punitive contre l'Islande. Si des Islandais présents à la cour, dont Snorri, parviennent à en dissuader le roi, ce dernier va néanmoins entreprendre d'annexer l'île non-militairement, un objectif qui sera atteint en 1262-1264. Or, les visées impérialistes norvégiennes représentaient un double problème. Premièrement, l'île « républicaine » avait construit son identité contre la royauté et ce dès ses premiers écrits vernaculaires. En effet, le mythe d'origine national (que l'on retrouve dans nombre de sagas) veut que l'île ait été peuplée par des hommes fuyant la tyrannie du roi Haraldr Hárfagri qui le premier était devenu roi d'une Norvège unifiée[24]. Deuxièmement, la classe dirigeante islandaise dont fait partie Snorri Sturluson s'est certainement sentie menacée par l'annexion dans la mesure où le changement de régime mettait en danger sa situation privilégiée, que ce soit à cause de l'éloignement de la cour et/ou du développement d'une noblesse de service[25].

Je crois dès lors qu'il est possible de lire la version de la *Óláfs saga Tryggvasonar* donnée par Snorri comme une illustration – destinée à être identifiée par un lectorat particulier, les Islandais qui voient d'un mauvais œil les poussées du roi Hákon – non pas des penchants de rois de Norvège à sacrifier des êtres humains mais plutôt des possibles excès et de l'arbitraire toujours latent du pouvoir royal. En mettant la responsabilité du sacrifice humain sur Óláfr, Snorri nous présente un roi de Norvège comme une figure d'altérité. Autre parce qu'il viole la loi générale qui exclut de telles atrocités de *nos* pratiques – où cette première personne peut être comprise comme la communauté islandaise mais également la métropole norvégienne (les autres cas confirmés de sacrifices humains dans la *Heimskringla* sont le fait de païens suédois). Autre aussi parce qu'il viole les lois coutumières héritées de la période qui précède l'unification du pays et qui règlent la relation entre roi et chefs locaux auxquels Snorri s'identifie. Le discours sur le sacrifice humain permet donc à Snorri d'indiquer à ses lecteurs que le pouvoir royal est dans son essence dangereux, et contribue ainsi au discours critique plus général que l'on trouve dans sa *Heimskringla* à l'encontre de la monarchie norvégienne. Par conséquent, je n'ai aucun doute que le passage discuté ici représente bien une stratégie de résistance politique et non pas un témoignage à verser au dossier des pratiques rituelles de la Scandinavie médiévale.

---

24. Cf. B. Lincoln, *Authority: Construction and Corrosion*, Chicago 1994.
25. Cf. K. von see, *Königtum und Staat im skandinavischen Mittelalter*, Heidelberg 2002.

VI

Pour conclure, je voudrais revenir brièvement sur la question concernant la crédibilité des sources mettant en scène des sacrifices humains dans la période précédant la conversion. L'exemple discuté ici indique clairement la présence d'un discours les concernant et que ce discours pouvait être mobilisé pour influencer une situation contemporaine, et que dans certains cas, celui de Snorri au moins, il n'a manifestement rien à nous apprendre concernant les pratiques religieuses préchrétiennes. En revanche, la source que mobilise Snorri représente une situation différente. Chez Oddr, il est possible que la mention du sacrifice représente l'écho de traditions orales. Mais ces dernières sont par définition inatteignables. De par l'absence de témoignages textuels et archéologiques sûrs, la question de la réalité des sacrifices humains en Scandinavie et de leurs modalités dans les décennies qui précédèrent la conversion doit céder le pas à des préoccupations plus discursives.

– V –

De l'historiographie à l'imagerie culturelle

HISTOIRES DE MOLOCH, LE ROI EFFROYABLE

Sergio Ribichini[1]

Le plus beau traité de paix dont l'histoire ait parlé est,
je crois, celui que Gélon fit avec les Carthaginois.
Il voulut qu'ils abolissent la coutume d'immoler les enfants.
Chose admirable ! Après avoir défait trois cent mille Carthaginois
il exigeait une condition qui n'était utile qu'à eux,
ou plutôt, il stipulait pour le genre humain
Montesquieu, *Esprit des Lois*, X 4

First Moloch, horrid King … : « D'abord Moloch, horrible roi, aspergé du sang des sacrifices humains et des larmes des pères et des mères ». L'image redoutable qui s'avance pour encourager cette contribution à ce volume est bien celle évoquée en 1667 dans *Le Paradis perdu* de John Milton[2]. Une image lyrique, pour laquelle Milton puisa dans différentes sources et qui nous permet aujourd'hui d'étaler les nombreuses formulations caractérisant la longue histoire de Moloch entre conte et fiction, mémoire et discours, mythe et vérité historique.

Pour la fantaisie du poète anglais cette idole grimée, pour laquelle les enfants passaient à travers le feu, sous le bruit des tambours et des cymbales retentissantes, est le premier guide des anges rebelles, défait et ressorti du gouffre des Enfers à l'appel de Satan. Dans le poème, art et théologie se rencontrent, pour évoquer cet ange déchu aux temps des origines comme l'une des divinités pitoyables des peuples païens voisinant l'ancien Israël.

---

1. Sergio Ribichini est Directeur de recherche à l'Istituto di studi sulle civiltà italiche e del Mediterraneo antico, CNR (Rome).

2. J. Milton, *The Paradise Lost* 1667, I 392 et s. Voir la traduction de F.-R. de Chateaubriand, *Œuvres complètes de M. le Vicomte de Chateaubriand, Tome trente-cinquième. Le Paradis Perdu de Milton*, t. I, Paris 1837, p. 36-37 et s. Quelques études : S. Liptzin, « The Cult of Moloch », *Dor le Dor* 11/2 (1982), p. 87-88 ; J. Ph. Rosenblatt, « "Audacious Neighborhood" : Idolatry in *Paradise Lost* Book I », *Philological Quarterly* 54 (1975), p. 553-568 ; H. S. Marjara, « Angelic Motion and Moloch's False Rhetoric », *Milton Quarterly* 19,3 (1985), p. 82-87 (*non vidi*).

Le bois, la crémation des enfants, l'Enfer : voici le panorama religieux dans lequel le poète crayonne et glose l'idolâtrie liée à « l'homicide Moloch » et au vocable biblique *mlk* (מלכ). Il s'agit, en effet, d'une dizaine d'attestations de ce terme dans la Bible qui touchent, en particulier, aux passages sur le lieu dit « tophet », à la périphérie de Jérusalem, que le roi Josias fit détruire à la fin du VII^e^ siècle. Là, en opposition avec la loi yahviste, des adultes passaient par le feu leurs propres enfants, *l^e^mōlek*[3].

« Moloch », d'autre part, est la forme grecque habituelle du nom (Μολόχ), à partir de la traduction des Septante de la Bible hébraïque. Dans le texte massorétique, les trois consonnes *mem lamed kaf* (מלכ) sont vocalisées *mōlek*, selon le recours habituel aux voyelles du mot *habbōšet*, « honte », avec une valeur péjorative pour tout ce qui caractérise l'idolâtrie (comme c'est le cas de *tōphet*, le lieu sacré en question, et de la déesse Astarté, vocalisée *Aštoret*). Raison pour laquelle on ignore quelle était la vocalisation originelle du mot, dans les différents passages de la Bible concernés.

Dans certains cas, d'ailleurs, la Septante traduit *mōlek* par « roi » (ὁ Μόλοχ βασιλεύς), ou « prince » (ἄρχων)[4] ; ce qui suggère qu'en hébreu il pouvait s'agir aussi du titre *Melek*, le « roi ». Dans la Syrie ancienne, en effet, sont bien attestés des noms et des titres divins comme *Malik* (déjà dans les textes d'Ebla[5], au troisième millénaire, et dans ceux de Mari au deuxième millénaire avant J.-C.), *Milk* (dans l'épigraphie phénicienne et punique) et

---

3. Voir en particulier (trad. de la Bible dans l'édition du Cerf) : *Lévitique* 18,21 (« Tu ne livreras pas de tes enfants à faire passer à Molek [*l^e^mōlek*], et tu ne profaneras pas ainsi le nom de ton Dieu. Je suis Yahvé ») ; *Lévitique* 20,2-5 (« (2)Tu diras aux Israélites : Quiconque, Israélite ou étranger résidant en Israël, livre de ses fils à Molek [*l^e^mōlek*] devra mourir. Les gens du pays le lapideront, (3)Je me tournerai contre cet homme et le retrancherai du milieu de son peuple, car en ayant livré l'un de ses fils à Molek il aura souillé mon sanctuaire et profané mon saint nom. (4)Si les gens du pays veulent fermer les yeux sur cet homme quand il livre l'un de ses fils à Molek et ne le mettent pas à mort, (5)c'est moi qui m'opposerai à cet homme et à son clan. Je le retrancherai du milieu de leur peuple, lui et tous ceux qui après lui iront se prostituer à la suite de Molek [*hammōlek*] ») ; *1 Rois* 11,7 (« C'est alors que Salomon construisit un sanctuaire à Kemosh, l'abomination de Moab, sur la montagne à l'orient de Jérusalem, et à Molèk [*l^e^milkôm*, c'est-à-dire à Milkom, le dieu national des Ammonites] » ; *2 Rois* 23,10 (Josias « profana le Tophèt de la vallée de Ben-Hinnom, pour que personne ne fît plus passer son fils ou sa fille par le feu en l'honneur de Molek [*l^e^mōlek*] ») ; *Jérémie* 32,35 (« Ils ont construit les hauts lieux de Baal dans la vallée de Ben-Hinnom pour faire passer par le feu leurs fils et leurs filles en l'honneur de Molek [*l^e^mōlek*], ce que je n'avais point ordonné, ce à quoi je n'avais jamais songé : commettre une telle abomination pour faire pécher Juda ! » ; doublet de *Jérémie* 7, 31). Voir aussi *Deutéronome* 12,31 et 18,10 ; *2 Rois* 16,3 et 21,6 ; *Jérémie* 19, 1-14 ; *Isaïe* 30,33 ; *Ézéchiel* 16,21. Cf. G. C. Heider, « Molech », dans K. van der Toorn – B. Becking – P. W. van der Horst (dir.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leyde 1999, p. 581-585.

4. Dans la Septante : *Amos* 5,26 ; *Jérémie* 39,35 ; *Actes des Apôtres* 7,43. Pour la mention de « Molok » dans les apocryphes et dans les versions différentes de la Bible cf. P. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981, p. 346-347 (qui cite *Targum Ps.-Jonathan, Lévitique*, XVIII 21 ; *Sanhedrin*, 82 a, et *Megilla*, IV, 9 et 25 a, à propos du livre des *Jubilées*) et F. Israel, « Materiali per Moloch », *Rivista di Studi Fenici* 18 (1990), p. 151-155.

5. Voir par ex. F. Pomponio – P. Xella, *Les dieux d'Ebla. Étude analytique des divinités éblaites à l'époque des archives royales du III^e^ millénaire*, Münster 1997, p. 458-465 (*Malik*).

Milkom (le dieu des Ammonites, voisins des Israélites, évoqué précisement par Milton).

Cependant, les Pères de l'Église[6] qui se servaient de la traduction grecque du texte sacré ont utilisé le nom propre « Moloch » pour identifier la soi-disant idole des Cananéens à laquelle même les Israélites idolâtres offraient leurs enfants.

Plusieurs Rabbins, en plus, rapprochèrent facilement les données bibliques aux témoignages des auteurs grecs et latins relatifs au sacrifice humain chez les Phéniciens et les Carthaginois, pour reconstituer de cette manière l'histoire du culte à Moloch aux portes de Jérusalem.

Or, parmi ces sources littéraires, trois textes faisaient précisément mention d'une statue devant laquelle les enfants étaient immolés. Le témoignage le plus ancien est offert par Clitarque, un écrivain du IVe siècle avant J.-C., qui rédigea une *Histoire d'Alexandre le Grand*. Dans un fragment conservé par une glose des scholies à *La République* de Platon, à propos du proverbial « rire sardonique », cet auteur donne la description d'un Cronos de bronze qui à Carthage jouissait de sacrifices humains. Une idole aux bras étendus, mains inclinées vers le sol ; à ses pieds, une fosse pleine de feu ; un enfant était déposé sur ses mains et les flammes enveloppaient le corps de ce dernier ; ses membres se contractaient, sa bouche semblait rire, avant qu'il tombât dans la fournaise[7].

---

6. Dans la littérature patristique, il n'y a pas de commentaires particuliers sur ce nom ; cependant, il s'inscrit couramment parmi les divinités de l'idolâtrie d'Israël. Sur Moloch dans la littérature antique voir G. F. Moore, « The Image of Moloch », *Journal of Biblical Literature* 16 (1897), p. 161-165 ; C. Rusconi, « Molok nella letteratura patristica dei primi tre secoli », dans F. Vattioni (dir.), *Atti della settimana Sangue e antropologia biblica nella Patristica*, Rome 1982, p. 271-287. Voir aussi : Suidas, *Lexique*, μ 1201 ; Ps.-Zonaras, *Lexique*, s.v. Μόλοχ ; Théodoret, *Interpretatio in XII prophetas minores*, t. LXXXI, p. 1693 ; Théodoret, *Quaestiones in Octateuchum*, p. 179 ; Cyrille, *Commentaria in XII prophetas minores*, t. I, p. 474-477, t. II, p. 543 ; *Catena in Acta Ss. Apostolorum (catena Andreae) e codice Oxoniensi, coll. nov.*, 58, p. 122-123 ; *Constitutiones Apostolorum*, 5,12 ; George le Moine, *Chronique abrégé*, t. CX, p. 501 ; George Cédrène, *Compilation historique*, t. II, p. 139 ; Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, 22,3 ; Origène, *Contre Celse*, 5,8 ; Jean Chrysostome, *Homélies sur les Actes des Apôtres (hom. 1-55)*, t. LX, p. 135 et 137 ; Procope de Gaza, *Commentaire sur Isaïe*, p. 2193 ; *Testamentum Salomonis*, p. 73-74 (pour les textes des Pères de l'Église voir l'édition de J.-P. Migne). Voir aussi, à propos du sacrifice d'enfants en milieu punique, À. A. Nagy, « La construction des listes de sacrifices humains et de cannibalisme dans les œuvres chrétiennes des IIe et IIIe siècles », dans E. Norelli (dir.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juifs et chrétiens dans leur contexte culturel*, Lausanne 2004, p. 69-80.

7. Clitarque, fr. 9 Jacoby, dans *Scholie à Platon, République*, 337 A : « "Sardonique" : […] Selon Clitarque, les Phéniciens, et surtout les Carthaginois, qui honorent Cronos, lorsqu'ils s'efforcent d'obtenir quelque chose de très important, font le serment d'offrir en sacrifice un de leurs enfants au dieu, s'ils obtiennent les résultats désirés. Il y a en effet chez eux un Cronos de bronze debout, les mains tendues, paumes vers le haut, au-dessus d'un brasier en bronze, qui brûle l'enfant. Quand le corps devient la proie des flammes les membres s'étirent et le corps semble étiré comme par des rires, jusqu'à ce que, dans un dernier spasme, l'enfant glisse dans le brasier. C'est pourquoi ce large rire est appelé "sardonique", parce qu'ils meurent en riant.

De Clitarque semble bien s'être inspiré ensuite Diodore de Sicile (l'auteur qui plus que d'autres a été mis en valeur par les historiens à ce propos), pour évoquer la statue du Cronos, auquel les Carthaginois assiégés par Agathocle de Syracuse, en 310 av. J.-C., offrirent un holocauste imposant[8].

Une troisième mention de l'idole punique est offerte par Plutarque, dans un écrit de jeunesse. L'auteur vise dans ce passage à soulever l'émotion du lecteur, plutôt qu'à rapporter une réalité sacrificielle d'un passé lointain, et s'inspire directement de Diodore, dans une scène triste, dominée par les parents pleurant leurs fils devant la terrible statue divine[9].

Clitarque, Diodore, Plutarque : ce sont les trois seuls témoignages relatifs à l'idole de bronze, parmi les nombreux auteurs classiques qui parlent du sacrifice humain à Carthage en temps de crise ; trois témoignages qui de toute évidence dépendent l'un de l'autre.

Le premier, d'autre part, bien que l'image du Cronos carthaginois soit présentée par Clitarque comme un fait historique, relie la mention de cette statue si profondément au thème du « rire sardonique » que l'on peut proposer l'hypothèse d'un plagiat de l'histoire mythique de Talos, l'automate de

Σαίρειν en effet [en grec] veut dire "étirer la bouche et l'ouvrir largement". Simonide, quant à lui, […] ». Sur la mort des enfants et sur les sacrifices humains voir Ph. Charlier, *Male mort : morts violentes dans l'Antiquité*, Paris 2009, p. 181-199 et 287-318.

8. Diodore de Sicile, XX, 14 : « Attribuant aux dieux la catastrophe qu'ils venaient d'essuyer, les Carthaginois eurent recours à toutes les supplications, et croyant que l'Héraclès patron des émigrants était particulièrement irrité, ils envoyèrent à Tyr une immense quantité de riches offrandes. […] Ils se reprochèrent aussi de s'être aliéné Cronos, parce qu'ils lui avaient autrefois offert en sacrifice les enfants des citoyens les plus puissants, et qu'ils avaient plus tard renoncé à cet usage en procédant secrètement à des achats d'enfants élevés pour être immolés à ce dieu. Des recherches établirent que plusieurs de ces enfants sacrifiés étaient des enfants supposés. En considérant tout cela et en voyant, de plus, les ennemis campés sous les murs de leur ville, ils furent saisis d'une crainte superstitieuse, et ils se reprochèrent d'avoir négligé les pratiques religieuses ancestrales. Dans leur zèle à corriger leurs oublis, ils procédèrent à un sacrifice public de deux cents enfants, choisis dans les familles les plus illustres. D'autres encore, par appréhension, se livrèrent eux-mêmes volontairement : ils n'étaient pas moins de trois cents. Il y avait une statue d'airain représentant Cronos, les mains étendues et inclinées vers la terre, de manière à retenir l'enfant qu'on y plaçait et à le laisser tomber dans un abîme de feu ». Sur la vision des Carthaginois chez Diodore cf. N. Cusumano, « La passione dell'odio e la violenza correttiva. Greci e Cartaginesi in Sicilia (409-396 a.C.) », dans V. Andò – N. Cusumano (dir.), *Come bestie ? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Rome 2010, p. 141-163.

9. Plutarque, *De la superstition*, 13, 171 C-D : « C'est en pleine conscience et connaissance qu'ils [les Carthaginois] offraient leurs enfants, et ceux qui n'en avaient pas achetaient ceux des pauvres comme des agneaux ou des jeunes oiseaux, tandis que la mère se tenait à côté sans larmes et sans gémissements. Si elle gémissait ou pleurait, elle devait perdre le prix de la vente, et l'enfant n'en était pas moins sacrifié ; cependant, tout l'espace devant la statue était rempli du son des flûtes et des tambours afin qu'on ne pût entendre les cris ». Sur le fonctionnement du texte d'accusation comme un miroir culturel ambivalent, voir M.-F. Rouart, *Le crime rituel ou le sang de l'autre*, Paris 1997. Sur les soupçons d'anthropophagie appliqués au judaïsme et au christianisme anciens : À. A. Nagy, *Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*, Turnhout 2009.

bronze de la Crète des origines dont plusieurs auteurs grecs parlent dans des contextes similaires[10].

Je pourrais rappeler aussi les traditions sur le taureau de bronze de Phalaris, dans lequel le tyran d'Agrigente faisait brûler ses ennemis, et qui avait été transporté à Carthage comme butin de guerre[11]. Tout porte à croire, en définitive, que Clitarque a imaginé (ou donné du crédit à) la présence d'une idole de ce type à Carthage pour frapper la sensibilité de ses lecteurs avec un mélange de données mythiques et de pratiques rituelles, aussi bien que pour rappeler le climat dans lequel le monde classique plaçait ce modèle de sacrifice : tant chez les barbares, adorateurs de Cronos, qu'à l'époque du mythe, voire dans une société antérieure à l'ordre établi par la civilisation des Grecs, qui adoraient Zeus comme Seigneur suprême, et par conséquent dans un cadre typique de l'époque de Cronos qui l'avait précédée[12].

Le dossier sur ce dieu effroyable, en tout cas, aussi bien que sur le feu allumé devant ou à l'intérieur de son idole, était incontestablement à la disposition des amateurs de l'antiquité depuis longtemps ; il suffisait d'accommoder les différents témoignages.

Une littérature en même temps historique et exégétique se constitua bientôt, pour appliquer aux rites sanglants de la Palestine préclassique les informations littéraires sur le sacrifice humain en milieu phénico-punique, et, par ailleurs, pour donner nom et personnalité cannibalesque au monstrueux Moloch-Baal-Cronos-Saturne. Les exégètes se servirent des auteurs classiques pour commenter la Bible ; et l'herméneutique du texte sacré s'appuya sur ces données historiques pour présenter Carthage comme une civilisation cruelle et barbare.

---

10. Voir par exemple Simonide, fr. 63 Page, dans *Scholie à Platon, République*, 337 A : « Simonide, quant à lui, le dérive [= le "rire sardonique"] de Talos, l'automate de bronze qu'Héphaïstos fabriqua pour Minos comme gardien de l'île ; animé, selon lui, il anéantissait par le feu ceux qui s'approchaient de lui en les embrassant ; de là, comme ils avaient la bouche étirée par le feu, on appela, selon lui, ce rire "sardonique" ».

11. S. Ribichini, « Il toro di Falaride », dans A. Ferjaoui, *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama. Hommage à Mhamed Hassine Fantar (Colloque international organisé à Siliana et Tunis du 10 au 13 Mars 2004)*, Tunis 2010, p. 89-97 ; R. Pomelli, « L'artefice crudele e il tiranno che una volta fu giusto. Il toro di Falaride e la *hybris* della mimesi », dans V. Andò – N. Cusumano (dir.), *Come bestie ? Forme e paradossi della violenza*, p. 89-119.

12. Ce passage de Clitarque constitue aussi la source la plus ancienne à propos du sacrifice d'un enfant « passé par le feu » à Carthage ; ce qui justifie, en quelque sorte, l'importance que certains exégètes modernes ont accordée à cet écrivain comme témoin historique. Mais il est même possible que l'information de Clitarque soit un extrait de sa description du siège de Tyr par Alexandre le Grand, en 332 avant J.-C., et que l'auteur l'utilisa précisément dans ce contexte pour créer une atmosphère d'horreur à propos de la ville phénicienne assiégée. Enclins au fantastique, au merveilleux, à l'horripilant, les ouvrages de Clitarque étaient à la mode à Rome, en particulier à la fin de l'époque républicaine et sous l'Empire, malgré les critiques très sévères d'intellectuels comme Cicéron et Quintilien. À propos du cannibalisme et du sacrifice humain caractérisant la « vie sous Cronos », voir À. A. Nagy, *Qui a peur du cannibale ?*, p. 15-55.

Déjà un commentaire rabbinique[13] datant du v^e^ siècle arrange librement les traditions classiques et les textes bibliques pour imaginer la statue du Moloch élevée près de Jérusalem comme une idole à tête de taureau. D'après ce que l'on peut lire, ce monstre se trouvait dans la partie la plus intérieure d'un complexe de sept chambres successives, auxquelles les dévots avaient accès à mesure de l'importance de leur don : un peu de farine, une colombe ou un pigeon, un agneau, un mouton, un veau et un bœuf, de la première salle jusqu'à la sixième. L'entrée dans la septième, par contre, était réservée à ceux qui venaient offrir un enfant. Les prêtres plaçaient alors la victime *sur les bras* ardents de l'idole et psalmodiaient à haute voix, tant pour couvrir les cris du sacrifié que pour prévenir toute propension de retirer la précieuse offrande au moment suprême.

Sept chambres qui dans un exposé sur le deuxième livre des *Rois* du rabbin David Kimchi[14], au XII^e^ siècle, sont imaginées plutôt comme les sept cases d'une grande statue, avec le feu allumé *à l'intérieur* pour brûler les dons, et ce dans un climat de terreur qui s'imposa largement autour de l'idole jusqu'au XIX^e^ siècle.

D'une description de ce type, par exemple, doit s'être inspiré le graveur du Moloch reproduit dans l'*Oedipus Aegyptiacus* d'Athanasius Kircher, juste quelques années avant la parution du *Paradis perdu* de Milton : on y voit effectivement une idole à tête de taureau, avec les sept compartiments[15].

Les antiquisants de différentes époques ont également fourni un appui à l'imagination des artistes, en réitérant la légende de la statue rougeoyante de Moloch dérivée des traditions classiques déjà citées : le mythique Talos de Crète, qui enflammait *sa poitrine* pour brûler ses victimes ; le légendaire taureau de Phalaris, qui brûlait *en son intérieur* les condamnés à mort ; le récit presque romanesque de Clitarque-Diodore-Plutarque, qui parlait plutôt d'une statue *devant laquelle* était placé le brasier qui accueillait les enfants.

D'une importance spécifique, dans l'historiographie postérieure, est la reconstruction de l'orientaliste anglais John Selden[16]. Dans son *De diis Syriis*, il utilisa divers exégètes sur le Moloch de la Bible et les auteurs classiques sur le Cronos de Carthage pour enrichir le Baal cananéen de la personnalité du dieu vénéré en Afrique du Nord, et vice-versa.

Depuis Selden, Moloch s'affirme comme dieu punique à tête de taureau et se matérialise comme une idole de bronze, à la poitrine à sept casiers, un colosse flamboyant assoiffé de sang humain, un roi-dieu protagoniste

---

13. Voir à ce propos G. F. Moore, « The Image of Moloch », p. 161-165 ; O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle 1935, p. 66-71 ; S. Liptzin, « The Cult of Moloch », p. 85-86 ; L. F. Benedetto, *Le origini di "Salammbô". Studio sul realismo storico di G. Flaubert*, Florence 1920, p. 212-213.

14. Cf. O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen*, p. 68.

15. Pour son Moloch (voir *Oedipus Aegyptiacus*, Rome 1652, t. I, p. 334), le jésuite Athanasius Kircher (1602-1680) s'appuya de toute évidence sur l'ouvrage de David Kimchi.

16. Voir J. Selden, *De Diis Syriis Syntagmata II, editio novissima […] ex opera M. A. Beyer*, Amsterdam 1680, p. 92-100, 269-270. Cf. J. Ph. Rosenblatt, *Renaissance England's Chief Rabbi: John Selden*, Oxford 2006.

éclatant de la religion de Carthage. Dans une historiographie moins avertie, Moloch arriva même à s'enrichir de qualités appartenant à d'autres monstres anthropophages de la tradition mythique[17]. L'image de cette idole passa très facilement de l'historiographie à l'art et à la littérature, comme icône d'un dévoreur d'enfants et comme allégorie d'un âge et d'une croyance primitifs[18].

Mais la fortune littéraire de Moloch est liée surtout au roman historique *Salammbô* du français Gustave Flaubert[19], situé dans la Carthage de 241 avant J.-C. La description vigoureuse de l'idole à sept compartiments se trouve au cœur de l'ouvrage. Le Moloch, tout d'airain, avec des pierres noires cerclées de jaune formant les yeux sur le front, des ailes ouvertes sur les épaules, la tête de taureau dressée dans un effort terrible comme pour mugir, est tiré du temple et mené en procession à l'endroit de l'holocauste solennel requis par les circonstances.

Les offrandes se succèdent au milieu de l'encens, à la lueur des flammes qui s'élèvent entre les jambes du colosse, parmi les prières des prêtres et le son des musiciens. Les enfants liés aux poignets et aux chevilles disparaissent l'un après l'autre dans l'ouverture de la septième case tandis qu'une fumée blanche monte dans la grande couleur écarlate.

Des cris, des invocations, des chairs consumées jusqu'au coucher du soleil et le monstre, complètement rouge et tout couvert de sang qui semble chanceler sous le poids de son ivresse.

La scène est très émouvante, impressionnante, aussi bien dans le texte que dans les illustrations qu'accompagnèrent les différentes éditions de *Salammbô*, et dans les décors de ses adaptations théâtrales. Elle est si forte que plusieurs représentants de la communauté scientifique[20] reprochaient à l'auteur trop d'imagination sur ces enfants brûlés encore en vie et sur ce Moloch en métal traîné de Jérusalem jusqu'à Carthage. Mais Flaubert se

---

17. Cf. G. Rawlinson, *Phoenicia. History of a Civilization*, Londres 1889, p. 112-114 ; cf. p. 114 : « Such sacrifices took place either annually on an appointed day, or before great enterprises, or on the occasion of public calamities, to appease the wrath of the god. The primitive custom is traceable in the myth of Theseus and the Minotaur. The Cretan monster with human body and bull's head, to whom young men and maidens were sacrificed, was the Moloch who had come from Phoenicia, and the overcoming of him by Theseus was the destruction of the bloody rite ».

18. Les exemples sont bien nombreux à ce propos ; voir par exemple : *The Haunted Man and the Ghost's Bargain* de l'anglais Charles J. H. Dickens (Londres 1848) ; la tragédie *Moloch* du dramaturge allemand Friedrich Hebbel (1813-1866), que l'auteur n'arriva pas à terminer (voir A. Farinelli, « Il Molok di Hebbel », dans *Studii in onore di Francesco Torraca nel XXXVI anniversario della sua laurea*, Naples 1912, p. 3-15) ; l'ouvrage au même titre du russe Aleksandr Ivanovich Kouprine (1896). Cf. aussi S. Liptzin, « The Cult of Moloch », p. 88-95, pour Moloch dans les œuvres de William Blake, Samuel Taylor Coleridge, Robert Southey, Alfred Tennyson, Christian Dietrich Grabbe, James Michener, Hirsch Osherowitch, etc.

19. G. Flaubert, *Salammbô,* Paris 1862 ; la scène du sacrifice à Moloch se trouve dans le chap. 13. Une autre mention de Moloch par cet auteur se trouve dans *Trois contes* (1877 : « Hérodias »).

20. En particulier Alcide Dusolier, Guillaume Froehner et Charles Augustin de Sainte-Beuve. Pour ces deux derniers voir le dossier des controverses sur internet : http://www.mediterranees.net/romans/salammbo/dossier/index.html (1er novembre 2011).

défendit publiquement, en citant non seulement les auteurs anciens mais aussi toute la tradition exégétique dont il avait tiré son inspiration, à partir des commentaires sur lesquels déjà Selden s'était appuyé, jusqu'aux textes de son époque sur l'histoire de Carthage[21].

Quarante-six ans plus tard, en 1908, l'italien Emilio Salgari publia le roman *Cartagine in fiamme*, qui s'ouvre par les invocations à l'insatiable idole, dévoratrice de vierges et d'enfants, dont la poitrine ouverte est toujours prête à se transformer en four crématoire : « A morte la romana ! Che le sue viscere brucino sul petto di Molok ! Egli ci sarà riconoscente e ci darà nuova forza ! A morte ! A morte ! Molok vuole vittime nemiche ! »[22].

Les deux romans offrirent en 1914 un modèle pour la réalisation du Moloch carthaginois évoqué dans *Cabiria*, le film muet de l'italien Giovanni Pastrone diffusé avec les intertitres de Gabriele D'Annunzio[23]. La statue et le feu imaginés pour l'idole montrent de manière incontestable leur dette envers Flaubert et ses sources, qu'il s'agisse des textes classiques ou des commentaires de la Bible.

Ce film, comme d'autres du même genre[24], fonctionne d'ailleurs selon une vision très manichéenne, fondée sur la provenance géographique des personnages ; l'un et les autres fournirent également l'occasion d'une propagande impérialiste réitérée. Dans le grand sacrifice qui occupe le deuxième épisode du film, l'héroïne Cabiria échappe aux flammes du terrible Moloch grâce à la bravoure d'un héros romain, l'espion Fulvius Axilla, et de son esclave, le grand Maciste. Face aux Romains, intelligents et courageux, qui arrivent à imposer leur civilisation glorieuse, le peuple carthaginois est présenté comme porteur d'une culture cruelle et néfaste. Les Romains sont des personnages bons et généreux, tandis que les Puniques sont les catalyseurs du mal ; ils portent donc les stigmates de l'Autre de l'époque, c'est-à-dire du Musulman et du Juif[25].

La reconstitution historique orientée par la tradition et l'idéologie coloniale, en définitive, participe dans ce genre de cinéma d'une même évocation du passé ; vérité et fiction s'y mélangent pour créer un chef-d'œuvre

---

21. Sur la persistance du nom de Moloch comme dieu auquel les Carthaginois offraient des victimes humaines, L. F. Benedetto, *Le origini di "Salammbô"*, p. 205-208, cite en particulier les manuels de Chr. Hendreich (*Carthago sive Carthaginiensium respublica*, Amsterdam 1664, p. 178), G. Gesenius (*Scripturae linguaequae Phoeniciae monumenta quotquot supersunt*, Lipsiae 1837, p. 407), Fr. Münter (*Religion der Karthager*, Copenhague 1821, p. 5 et s.), et la traduction de J. D. Guigniaut de l'ouvrage de G. F. Creuzer sur la mythologie antique, parue en 10 volumes entre 1825 et 1851 sous le titre *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, Paris 1829 (t. II, 1ère partie, p. 228).

22. Voir en dernier lieu L. Curreri, « Per sfuggire alle fiamme bisogna affidarsi al mare (ovvero saper nuotare) », *Interval(le)s* II/3 (Été 2008), p. 34-39.

23. Pour le contexte culturel cf. C. Aziza, *Guide de l'Antiquité imaginaire. Roman, Cinéma, Bandes dessinées*, Paris 2008, p. 83-86. Le film a été restauré en 2006 pour être présenté au Festival de Cannes et aux « Giornate del cinema muto » de Pordenone.

24. Cf. par exemple *Ercole contro Moloch*, un film de Giorgio Ferroni (1963).

25. Cf. N. Aubert, *Un cinéma d'après l'antique : du culte de l'Antiquité au nationalisme dans la production muette italienne*, Paris 2009, p. 138-155.

sur la base de présumées certitudes historiographiques et de stéréotypes bien consolidés[26].

Une même vision négative d'une Carthage dominée par la présence de ce colosse répugnant se retrouve dans des bandes dessinées ; par exemple dans *Les Aventures d'Alix* de Jacques Martin. Les « Molochistes » de *Le tombeau étrusque* sont une troupe vociférant de chevaliers rouges qui précipitent les statues des autres dieux dans le feu de leur grand Moloch-Baal, dont la vengeance doit être toujours satisfaite par un enfant sur le bûcher. Les habitants de *L'île maudite*, également, affolés par un tremblement de terre et un volcan en éruption, offrent sans arrêt des sacrifices humains à leur Moloch gigantesque, dont la gueule béante crache des flammes en permanence. Dans *Le spectre de Carthage*, enfin, le feu des sacrifices qui éclaire Carthage pendant le siège de Scipion Émilien est précisément le moyen privilégié pour l'exercice d'un culte effroyable et barbare[27].

Le succès de Moloch, pourtant, ne s'arrête pas à ces réactualisations modernes de la longue tradition iconographique de l'idole de la Bible ou de la statue de Carthage. Depuis le début du vingtième siècle, il a suivi aussi les itinéraires de la métaphore, alors que son importance dans l'historiographie punique devait perdre nettement consistance.

Cabiria fournit par exemple l'occasion d'une transposition symbolique de l'idole anthropophage différente, déjà en 1926, dans *Metropolis* de l'Autrichien Fritz Lang[28]. Cette avant-garde des films modernes de science-fiction mélange technologie et occultisme pour esquisser un avenir d'aliénation et une mégalopole du vingt-et-unième siècle, dans laquelle un robot conduit la révolte de la classe ouvrière contre les riches au pouvoir. Moloch, dans la vision hallucinatoire du protagoniste Freder (fils du dictateur Fredersen), identifie l'usine comme monstrueuse machine dévorant d'interminables colonnes de travailleurs.

Le *Moloch* d'Aleksandr Sukurov (1999), par contre, présente les derniers jours d'Hitler vus par les yeux, les angoisses et la dérive de sa maîtresse, Eva Braun, dans la forteresse de Berchtesgarden. Le nom de l'idole masque dans

---

26. Cf. par ex. T. Hobbes, *Leviathan*, Londres 1651, p. 447 et G. B. Vico, *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Naples 1774, p. 221-222 : « I *Dotti* delle *Lingue Orientali* vogliono, ch'i *Fenici* avessero sparso per le restanti parti del Mondo i sagrifizj di *Moloch*, che 'l *Morneo*, il *Drusio*, il *Seldeno* dicono essere stato *Saturno*, co' quali gli *bruciavano un'uomo vivo.* Tal'Umanità i Fenici, che portarono a'Greci le lettere, andavano insegnando per le prime nazioni della più barbara Gentilità! » (voir l'édition numérique *online* de l'Istituto per il Lessico intellettuale Europeo e Storia delle idee, du CNR italien : www.daphnet.org) (je remercie mon collègue Roberto Palaia pour les indications qu'il m'a fournies à ce propos).

27. J. Martin, *L'île maudite* (1952), *Le tombeau étrusque* (1967), *Le spectre de Carthage* (1976). Voir en dernier lieu C. Aziza, *Guide de l'Antiquité imaginaire*, p. 129 et s.

28. De *Metropolis* s'inspira aussi Allen Ginsberg pour la deuxième partie de son poème *Howl* (1955).

ce film une horreur réelle : l'atrocité, la démence et la violence du Führer du III^e^ Reich dissimulées dans un scénario magnifique[29].

C'est également un sens figuré que le nom de Moloch a dans les titres d'autres films du cinéma contemporain, dans lesquels il évoque un mal atavique, une terreur à laquelle on doit faire face à l'improviste[30].

Il faut rappeler également l'usage de cette icône dans les débats contemporains sur les garçons suppliciés par leurs parents[31] ou sur la mort des enfants dans les guerres de notre époque « qui, tel le Moloch des anciens Cananéens, envoie les innocents au massacre, et qui entend bâtir, sur ce massacre, sa puissance et sa gloire »[32]. Il ne faut pas oublier non plus le Moloch évoqué par les activistes des campagnes contre l'Interruption Volontaire de Grossesse, surtout aux États-Unis[33], pas plus que les valeurs reconnues à l'image de Moloch dans le roman policier, la psychanalyse, la mode, le changement de la vie sociale, les jeux vidéo[34], etc.

Pour les navigateurs d'internet, enfin, Moloch est aussi le nom d'un virus polymorphe, qui peut contaminer leur outil électronique et dévorer sa mémoire[35] : un démon contemporain prêt à avaler, à griffer, à trouer… Dans le cyberespace, d'autre part, l'image de Moloch s'avance aussi sur d'autres

---

29. Le film est une dénonciation froide et implacable de la dictature, comme il est situé en Allemagne en 1942, décrivant une journée dans la vie d'Adolf Hitler, avec Eva Braun, Joseph Goebbels et Martin Bormann, dans la forteresse de Berchtesgaden, dans les Alpes bavaroises. Pour son décor, le film fut primé au 52^e^ Festival de Cannes.

30. Voir, par exemple, *Road to Moloch*, dirigé en 2009 par Robert Glickert ; *Moloch Tropical*, un film de l'afro-haïtien Raoul Peck (France-Haiti 2009) ; *Watchmen* de Zack Snyder (2009).

31. Le roman policier *Moloch* de Thierry Jonquet, paru en 1998 chez Gallimard, a retenu l'attention à ce moment-là en raison d'un possible plagiat d'un dossier d'instruction contre une femme supçonnée d'avoir empoisonné à l'insuline sa fille, et du droit des artistes à s'inspirer de la réalité et même à la déformer.

32. M. Gurkinkiel, « Israel face au Moloch », http://www.nuitdorient.com/n242.htm (open access) (1^er^ novembre 2001).

33. Voir, entre autres, D. S. Winnail, « L'avortement : un nouvel holocauste ? », *Le monde de demain* (mars-avril 2005) (*open access* : http://www.mondedemain.org/articles/l %27avortement-un-nouvel-holocauste-f203) : « Les nations modernes devraient apprendre la leçon cruelle de la façon dont furent traités les enfants de l'ancienne Carthage, et le destin final de cette cité. […] Carthage poursuivit les meurtres barbares d'enfants jusqu'au jour où elle fut détruite. Notre société actuelle, qui permet des choses plus abominables, subira-t-elle le même sort ? ».

34. Cf. par ex. M. S. Bergmann, *In the Shadow of Moloch. The Sacrifice of Children and its Impact on Western Religions*, New York 1992, et le roman policier déjà cité de Th. Jonquet, *Moloch*. Il suffit d'utiliser « Moloch » dans les moteurs de recherche d'internet, pour retrouver toute une série de livres publiés dans les derniers siècles sur ce sujet, à propos et hors de propos. Moloch est aussi un personnage monstrueux de la série *Mortal Combat : Armageddon*. Celui-ci s'inspire directement de l'idole en question et est imaginé comme une créature très puissante et cruelle, avec plus de muscles que d'intellect. Voir http://mortalkombat.wikia.com/wiki/Moloch (1^er^ novembre 2011). *Moloch Terminator* constitue d'autre part le titre d'un jeu de stratégie et de combat. Voir http://www.brothersoft.com/games/moloch-terminator.html ; ou http://www.rocketdownload.com/program/moloch-terminator-21896.html.

35. Voir entre autres : http://www.f-secure.com/v-descs/moloch.shtml ; http://antivirus.downloadatoz.com/2377, moloch.html (1^er^ novembre 2011).

itinéraires, d'un air plus ou moins menaçant, suivant les valeurs que lui a attribuées la tradition ou les notions figurées que je viens d'évoquer. Il suffit de jeter un œil aux moteurs de recherche tels que *Google*, ou aux réseaux sociaux (comme *Facebook* ou *Twitter*) pour constater que des centaines de milliers de résultats, issus de la recherche « Moloch », « Molek » ou « Molok », lui donnent énormément de sève, et que des vitrines luxuriantes comme *Youtube* actualisent cette figure insatiable[36].

Mais, qu'est-ce que je veux dire avec toutes ces histoires de Moloch retrouvées parmi les amateurs et les professionnels, dans les différents legs et les divers savoirs de notre culture, rationnels ou irréfléchis, fonctionnels ou arbitraires ?

D'abord, et tout simplement, je veux souligner que les artistes ont toujours le plein droit de s'inspirer de la réalité, et même de la déformer à leur gré. Dans notre cas, et au cours des siècles, ils ont inventé ou bien adapté une réalité suivant le hasard et selon leurs propres connaissances historiques. Mais sur Moloch, la soi-disant « réalité » qui est à la base de ces nombreuses compositions artistiques s'est fondée avec le temps, d'une part, sur la mise en valeur de sources anciennes absolument indirectes et orientées et, d'autre part, sur des écrits d'histoire inspirés par des idéologies aussi précises que variées.

Les auteurs classiques, en effet, constituent des sources externes à la civilisation des Phéniciens et des Carthaginois ; des sources conditionnées par l'image que les Grecs et les Romains se faisaient de ce monde antagoniste et marqué par le culte d'un Cronos qui était dieu et symbole du chaos précédant la vie civilisée instaurée par Zeus. La Bible hébraïque et les Pères de l'Église, également, lorsqu'ils discutent de ces croyances, témoignent d'une même vision négative du polythéisme en question, face au culte du vrai Dieu.

Les traités d'histoire, de leur côté, sur ce Moloch d'Orient et d'Occident ont répété jusqu'au début du vingtième siècle une « vérité » qui était, elle aussi, le résultat d'une exégèse des informations disponibles, une mise en valeur de données différentes faite par des spécialistes pour une restitution discrétionnaire de la religion phénico-punique.

---

36. *Wikipedia*, l'encyclopédie qui « vit » sur internet et qui peut se renouveler grâce à l'apport de n'importe qui, donne de Moloch plusieurs « portraits », selon le moment et les langues. Les données et les questions ici discutées y figurent, pour la plupart, mais en divergeant selon les différentes rédactions. Voir les rédactions de l'entrée « Moloch » dans les différentes éditions de wikipedia, par ex. en français, anglais, italien et espagnol : http://fr.wikipedia.org/wiki/Moloch ; http://en.wikipedia.org/wiki/Moloch ; http://it.wikipedia.org/wiki/Moloch ; http://es.wikipedia.org/wiki/Moloch (1er novembre 2011). En les comparant, on arrive à comprendre que dans les études utilisées par chaque redacteur l'image de Moloch est réduite notamment aux descriptions les plus anciennes et aux différents contextes de la documentation, selon les époques. La *Jewish Encyclopedia online*, d'autre part, offre des informations très datées ; cf. http://jewishencyclopedia.com, entrées « Moloch (Molech) » et « tophet » (1er novembre 2011). Pour ce dernier mot dans la Bible, voir, récemment, N. Wyatt, « The Concept and Purpose of Hell: Its Nature and Development in West Semitic Though », *Numen* 56 (2009), p. 161-184.

Gustave Flaubert, je l'ai dit, défendit sa reconstitution de l'idole et du sacrifice carthaginois en renvoyant à l'autorité de ses lectures ; mais tous les historiens chez qui il avait puisé pour *Salammbô* avaient normalement eu recours à une *mythopoiesis* désormais solidifiée et répétée d'un texte à l'autre.

Ainsi, Flaubert a fait autorité même dans l'historiographie, et ce jusqu'au seuil de notre époque. Il suffit de consulter les encyclopédies d'histoire des religions ou les dictionnaires d'antiquité les plus diffusés pour vérifier facilement que l'histoire contemporaine présente communément une image des Carthaginois bien empruntée à cette pratique, jugée horrible, et à cette idole, composée, fictive et pourtant évoquée sans cesse dans les manuels. Du dictionnaire de Frédéric Creuzer[37] au grand lexique de mythologie classique paru sous la direction de Wilhelm Heinrich Roscher[38] ; du *Larousse du xx^e^ siècle*, dirigé par Paul Augé[39], au traité sur les sacrifices de l'Ancien Testament du Père Roland De Vaux[40] : toujours Moloch et Molech ; sacrifices d'enfants à Carthage et en Orient ; textes classiques pour relire la Bible et vice-versa. Seul Stéphane Gsell, dans les années 1920, consacrait à Moloch juste quelques lignes de son ouvrage sur la civilisation punique, pour trancher

---

37. Voir F. Creuzer (et J. D. Guignaut), *Religions de l'antiquité*, t. II, 1ère partie, p. 22 et 229-230 (sur la base surtout de Fr. Münter, *Religion der Karthager*, p. 9 et s.). Selon Creuzer, en particulier, le nom de Moloch chez les Ammonites, « paraît avoir été donné, suivant les anciens interprètes, à une idole du soleil, représentée avec une tête de veau, sur le front de laquelle brillait une étoile ». « La description que nous a laissée Diodore de la statue de Cronos-Saturne à Carthage s'accorde en général avec le récit que nous font les rabbins de celle de Moloch, dans le Canaan. Tous deux étaient de métal, ayant les bras étendus, avec une cavité intérieure, espèce de fournaise alimentée par un foyer placé au bas, et où venaient s'engloutir les enfans, victimes infortunées que l'affreuse idole recevait dans ses mains ardentes ».

38. M. Mayer, « Kronos (VII. Der orientalische Kronos, § 2. Der sogennante Moloch) », dans W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, II, 1, Leipzig 1890-1894, col. 1501-1507. L'auteur n'hésite pas à présenter dans ce paragraphe les sources littéraires grecques et latines sur le sacrifice d'enfants en milieu phénico-punique, et justifie le titre choisi pour cette section de l'entrée par une citation des descriptions rabbiniques sur l'idole en bronze recueillies par J. Selden (voir col. 1505).

39. P. Augé (dir.), *Larousse du xx^e^ siècle en six volumes*, t. IV, Paris 1931, p. 929 : « Moloch est à identifier avec Milkom et Moloch-Baal, la célèbre idole de Carthage. D'après Diodore de Sicile, Moloch était représenté sous la forme monstrueuse d'un homme à face de taureau ; on allumait à l'intérieur un grand feu dont l'ardeur consumait les victimes humaines placées dans les bras du monstre ; cette statue était de métal, et Diodore dit qu'elle avait les bras très étendus, pour recevoir les malheureux qu'on lui offrait ». Voir aussi A. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, t. VI, Padova 1940, p. 286, s.v. « Mōloch ».

40. R. De Vaux, *Les sacrifices dans l'Ancien Testament*, Paris 1964, p. 73 : « Ce sont ces textes qui ont fourni aux Rabbins leur matériel pour décrire une statue de Moloch qui se serait dressée dans la vallée de Ban-Hinnom. Cette statue de Jérusalem est une invention des Rabbins, mais il n'y a pas de raisons de douter qu'ait existé à Carthage cette statue que Diodore et Clitarque décrivent et que Plutarque mentionne. On remarquera seulement que, contrairement à l'image que les Rabbins ont imposée aux commentateurs du Moyen Âge et de l'époque moderne, cette statue ne constitue pas la fournaise elle-même : celle-ci est la fosse, avec ou sans un brasier, où tombait la victime déposée sur les mains tendues de l'idole. Ces auteurs anciens parlent seulement de Carthage et il n'est pas nécessaire qu'une telle mise en scène ait existé partout où se faisaient ces sacrifices en pays punique ».

net : « Je ne sais quelle est la valeur de la description de Diodore et dans quelle mesure on a le droit d'appliquer au Cronos de Carthage ce qui est dit de Moloch[41] ».

Pendant que Fritz Lang s'inspirait du Moloch de Flaubert pour l'usine dévoratrice de *Metropolis*, les archéologues portaient à la lumière, à Carthage et dans d'autres sites puniques, des aires à ciel ouvert à la limite de l'établissement, des espaces hérissés de stèles souvent figurées et parfois inscrites de dédicaces très stéréotypées : « À la dame Tanit Face-de-Baal et au Seigneur Baal Hammon, ce qu'a voué untel fils de untel, parce qu'ils ont entendu sa voix ; qu'ils le bénissent ». À côté des stèles, ou sous les stèles, on avait aussi enterré dans ces aires des urnes contenant les restes incinérés d'enfants très jeunes et/ou d'animaux, généralement des ovins.

Ces sanctuaires, mis au jour en Tunisie, en Algérie, en Sicile et en Sardaigne[42], furent rapidement reliés aux témoignages de la Bible concernant le lieu à proximité de Jérusalem où les Israélites idolâtres passaient par le feu leurs propres enfants « en (l'honneur de) Moloch ». Par conséquent, le mot biblique « tophet » fut bientôt utilisé pour désigner ce type de sanctuaire ; et l'idée d'avoir trouvé la preuve archéologique des sacrifices d'enfants en milieu punique eut ainsi très facilement le dessus dans l'historiographie[43]. Le Baal Hammon titulaire de ce culte, d'autre part, se présenta justement comme l'équivalent punique du Cronos cannibale des textes classiques, tandis qu'il apparaissait également possible de conclure que ces lieux de meurtres rituels en Afrique du Nord furent abandonnés à l'époque romaine ou plutôt transformés en sanctuaires de Saturne.

La plus grande partie des savants accepta volontiers cette lecture comme la preuve irrécusable que les Carthaginois brûlaient vifs des enfants pour honorer leurs dieux[44]. Mais, avec ces découvertes une autre histoire commençait aussi pour Moloch.

---

41. S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. T. IV. La civilisation carthaginoise*, Paris 1929, p. 289, n. 6. Voir aussi p. 410, n. 4 : « En Palestine, les enfants sacrifiés à "Moloch" étaient d'abord égorgés, puis brulés ».

42. En Tunisie : par exemple à Carthage, Hadrumetum/Sousse, Mactar et Althiburos ; en Algérie : Constantine/El Hofra ; en Sicile : Motyé ; en Sardaigne : Nora, Bitia, Sulky, Tharros, Monte Sirai. Cf. É. Lipiński (dir.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Bruxelles – Paris 1992, p. 461-463.

43. Parmi ceux qui s'opposèrent à cette interprétation des sanctuaires dits « tophets », même au nom de la réhabilitation, dont la réputation religieuse de Carthage avait bénéficié auprès d'un bon nombre des historiens contemporains, figurent C. Schaeffer (cf. sa « Communication orale » dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1956, p. 67), et Ch. Saumagne, *Notes sur les découvertes de Salammbô*, extrait de la *Revue Tunisienne*, Tunis 1923.

44. Ainsi A. Pellegrin, en 1944, p. 42, cité par C. Gutron, *L'archéologie en Tunisie (XIXe-XXe siècles). Jeux généalogiques sur l'Antiquité*, Paris – Tunis 2010, p. 211. Voir, entre autres, les positions exprimées par M. Le Glay, *Saturne africain, Histoire*, Paris 1966 ; P. G. Mosca, « Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion. A Study in Mulk and מלכ », Unpublished Harvard PHD diss., Cambridge, Mass., 1975 ; et S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield 1991.

Les inscriptions sur les stèles votives, en effet, proposèrent à l'attention des épigraphistes le terme *mlk* qui désignait l'offrande caractéristique dans le « tophet ». Si bien que le *Molek* biblique pouvait bien être le résultat d'un malentendu : le nom du soi-disant dieu à la place de la qualification d'un sacrifice. C'est l'hypothèse d'Otto Eissfeldt (1887-1973), qui en 1935 proclama la fin du dieu Moloch[45] : tant pour la Bible que pour Carthage, il devait disparaître de la littérature scientifique et laisser sa place à l'énoncé du rite *mlk*, dont la stèle et la dédicace étaient le mémorial.

Les dévots, en Orient comme en Occident, faisaient donc passer leurs enfants par le feu non « en l'honneur de » Moloch, mais « dans le rite » *mlk*. Ce dernier, en plus, se trouve parfois ultérieurement défini dans les dédicaces par différentes formules votives (*mlk bʿl*, *mlk ʾdm*, *mlkt*, etc.)[46], et l'offrande est dite aussi *mlk ʾmr*, qui désigne assurément le sacrifice *molk* d'un agneau. La présence d'ossements d'animaux dans les urnes, d'autre part, pouvait bien être interprétée comme le résultat d'un sacrifice de substitution : au lieu de l'enfant la victime était une brebis ou un agneau, même si rien n'indique que les cas de remplacement soient devenus plus fréquents au cours des siècles.

Ainsi, il n'y a plus de la place pour Moloch dans les études modernes sur Carthage. Ou plutôt : il n'y en a plus pour le bronze décrit par Clitarque et Diodore. L'examen du contenu des urnes prouve en effet que les enfants incinérés étaient déjà décédés au moment de leur passage dans le feu, et qu'ils avaient été déposés couchés sur le dos, au-dessus du bûcher, sans tomber des bras levés d'aucune statue.

Mais le rapprochement entre données bibliques et sources classiques sur le sacrifice d'enfants continua bel et bien à avoir du crédit, d'autant plus que les découvertes archéologiques venaient prouver la continuité du rite de l'Orient phénicien à Carthage et dans les colonies[47].

---

45. O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen* ; une nouvelle édition, avec traduction espagnole, se trouve dans C. González Wagner – A. Ruiz Cabrero (dir.), *Otto Eissfeldt. El molk como concepto del sacrificio púnico hebreo y el final del dios Moloch,* Madrid 2002.

46. Sur ces formules cf. J. Hoftijzer, K. Jongeling, *Dictionary of the Nort-West Semitic Inscriptions, Part Two*, Leyde – New York – Cologne 1995, p. 640-644 (« $molk_5$ ») ; H. P. Müller, « Molcæ̱k », dans G. J. Botterweck *et al.* (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. IV, Stuttgart 1984, col. 957-968.

47. Déjà en 1945, la synthèse de René Dussaud pour l'*Encyclopedie « Mana »* sur la religion des Phéniciens reprenait de cette manière l'hypothèse de Otto Eissfeldt : « Le conservatisme religieux des Phéniciens a prolongé chez eux le sacrifice humain plus longtemps que chez les autres peuples de l'antiquité. Diodore rapporte que les Carthaginois sacrifiaient à Kronos les enfants qu'ils précipitaient dans une fournaise. Or, précisément, on a découvert à Carthage, au lieu dit Salambo, une vaste installation où pendant plusieurs siècles on a déposé les urnes contenant des ossements calcinés d'enfants, en les surmontant d'une stèle. Les dédicaces sont faites à Baʿal Hammon et à sa parèdre Tanit. […] Ces sacrifices d'enfants paraissent s'être nommés sacrifices *molk*, d'où l'on a tiré un soi-disant dieu Moloch. Car la même pratique a existé chez les voisins des Phéniciens, en particulier chez les Israélites. Le tophet de la vallée de Ben-Hinnom, aux portes de Jérusalem, spécialement destiné aux sacrifices d'enfants, est analogue à l'installation découverte à Carthage sur le site de Salambo. […] De bonne heure on eut recours à des substituts, particulièrement à des animaux ». Cf. É. Dhorme – R. Dussaud, *Les*

Quant aux raisons de la cérémonie, pour certains spécialistes il s'agissait du sacrifice systématique du premier-né de chaque famille, d'une manière analogue à celle prévue dans la Bible par le Code de l'Alliance[48] ; pour d'autres, c'était plutôt une liturgie destinée à assurer la fécondité, féminine ou agraire ; ou encore un sacrifice visant à garantir le bien-être de la collectivité et de ses chefs[49].

À partir des années quatre-vingt, cependant, plusieurs savants ont proposé un renversement de perspective, pour ramener à de plus justes proportions la question, au risque même de faire disparaître ce type d'immolation humaine de la religion de Carthage[50].

anciennes religions orientales, t. II. Les religions de Babylone et d'Assyrie (É. Dhorme) ; *Les religions des Hittites, et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens* (R. Dussaud) (= « Mana », *Introduction à l'Histoire des Religions* I), Paris 1945, p. 383-384.

48. Voir G. Contenau, *La civilisation phénicienne* (nouvelle édition revue), Paris 1949, p. 111 : « Un examen attentif des ossements montre que dans 13 pour cent des urnes il s'agit d'os d'agneaux ou de chevreaux, mais dans 85 pour cent, d'os d'enfants atteignant au plus six mois. C'est l'offrande par combustion du premier-né ». Cependant, le rapprochement entre les couches superposées d'urnes et de stèles à Carthage et la prescription biblique relative aux premiers-nés n'a pas raison d'être, malgré É. Lipiński dans C. González Wagner – A. Ruiz Cabrero (dir.), *Otto Eissfeldt. El molk como concepto del sacrificio púnico hebreo*, p. 152-154. Même dans la Bible, en effet, on ne peut pas relier le rite *mlk* à la consécration des premiers-nés à Yahvé (voir *Exode* 22, 28-29 ; 34, 19-21) : cf. entre autres R. De Vaux, *Les sacrifices dans l'Ancien Testament*, p. 64-67, 76, et J. Milgrom, « Were the Firstborn Sacrificed to YHWH ? To Molek ? Popular Practice or Divine Demand ? », dans A. I. Baumgarten (dir.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leyde 2002, p. 49-55.

49. J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Part III. *The Dying God*, Londres 1911, p. 168-172 (données classiques sur le sacrifice d'enfants et du fils du roi en milieu phénico-punique et biblique) ; Id., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Part IV. *Adonis, Attis, Osiris*, t. II, Londres 1914, p. 219-226 (« Moloch the King » : le rite servait à prolonger la vie du roi).

50. Les partisans de cette nouvelle interprétation, parmi lesquels je m'inscris sans problème, réfutent la soi-disant concordance des informations offertes par les différentes sources et proposent de retracer différemment l'histoire des sanctuaires dits « tophets », sans nier pourtant que les Phéniciens et les Carthaginois ont eu recours à la pratique du sacrifice humain, à des occasions particulières. À dire vrai, ni des informations inédites (comme certains l'ont fait remarquer), ni des motivations idéologiques particulières (qu'on leur a pourtant couramment attribuées), ont poussé ce groupe de savants, de plus en plus nombreux, à ce changement de perspective ; il s'agit plutôt, et plus simplement, d'une relecture attentive et d'une évaluation comparative de tout le dossier hérité par l'historiographie antique et moderne. Cf., entre autres, H. Benichou Safar, « À propos des ossements humains du tophet de Carthage », *Rivista di Studi Fenici* 9 (1981), p. 5-9 ; S. Moscati, *Il sacrificio punico dei fanciulli : realtà o invenzione ?*, Rome 1987 ; S. Ribichini, *Il tofet e il sacrificio dei bambini*, Sassari 1987 ; M. Gras – P. Rouillard – J. Teixidor, *L'univers phénicien*, Paris 1989 ; H. Benichou Safar, « Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse », *Revue de l'Histoire des Religions* 205 (1988), p. 57-67 ; *Eadem*, « Les sacrifices d'enfants à Carthage », *Cahiers de Clio* 99 (1989), p. 3-14 ; M. H. Fantar, « Il Tophet e il sacrificio dei fanciulli de Sergio Ribichini », *REPPAL* 5 (1990), p. 225-231 ; S. Moscati – S. Ribichini, *Il sacrificio punico dei bambini. Un aggiornamento*, Rome 1991 ; S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milan 1991 ; *Id.*, « Nuovi contributi sul "sacrificio dei bambini" », *Rendiconti dell'Accademia*

On a commencé par remarquer, par exemple, que les auteurs classiques parlent d'un rite pratiqué par l'aristocratie dans des circonstances extraordinaires, telles que les guerres, les sièges, les pestes, les famines, dans un contexte public et solennel, alors que les trouvailles des « tophets » témoignent d'une dévotion privée, régulière et continuelle. Les dévots fréquentant ces lieux sont des hommes, femmes, aristocrates, prêtres, esclaves, etc., qui accomplissent leur vœu en ne mentionnant souvent rien de plus que leur généalogie, leur profession et leur statut. Il s'agit d'individus qui tiennent, tout au plus, à souligner leur propre identité culturelle, ethnique et sociale.

Les écrivains grecs et latins, en deuxième lieu, témoignent du sacrifice humain avec plusieurs types de victimes : adultes, vieillards, garçons, jeunes hommes, prisonniers de guerre ; lorsque le rituel concerne des « enfants », les mots correspondent à « garçon » et « jeune homme », plutôt qu'à « nourrisson » et « bébé »[51]. Cette dernière catégorie, par contre, semble constituer le seul critère de choix pour la déposition des incinérés dans les urnes des « tophets »[52]. Les analyses effectuées sur les os incinérés dès le début des fouilles ont révélé qu'une majorité écrasante des restes humains appartenait à des nourrissons dont l'âge de la mort est entre la naissance et les six premiers mois de vie. Ce fait rend peu probable la thèse selon laquelle ces petits enfants avaient été tués et suggère plutôt de se reporter aux taux de la mortalité infantile qui étaient très élevés pour tous les peuples de l'antiquité.

Les inscriptions, en tout cas, sont votives et non pas funéraires ; de sorte que le « tophet » n'est pas une nécropole enfantine mais assurément un sanctuaire. Et pourtant les dédicaces sont presque toujours présentées à titre

Nazionale dei Lincei IX/7 (1996), p. 499-504 ; H. Benichou Safar, « Les Carthaginois sacrifiaient-ils vraiment leurs enfants ? », dans *Cahier des thèmes transversaux ArScAn*, II, Thème 6 : *Rites, Cultes et Religions*, Paris 2000-2001, p. 247-249. Voir les commentaires historiographiques de C. Grottanelli, « Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine », *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999), p. 41-59 ; M. G. Lancellotti, « Magia, pantheon, sacrificio : riflessioni metodologiche su alcuni temi di religione fenicia », dans J. P. Vita – J. A. Zamora (éds), *Nuevas perspectivas I : la investigación fenicia y púnica*, Barcelone 2006, p. 51-59 ; la synthèse de C. Gutron, *L'archéologie en Tunisie (XIX^e^-XX^e^ siècles)*, p. 212 et s., et l'exposition remarquable de toute la question dans C. Bonnet – H. Niehr, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments, t. II. Phonizier, Punier, Aramaer*, Stuttgart 2010 ("Kohlhammer Studienbucher Theologie" 4,2), p. 158-166 (C. Bonnet). Voir aussi, sur le réseau internet, l'analyse historiographique de B. K. Garnand, « From Infant Sacrifice to the ABC'S: Ancient Phoenicians and Modern Identities » (http://www.queendido.org/ABC.pdf : 1^er^ novembre 2011).

51. La seule exception, à ma connaissance, est représentée par un fragment de Philoxène conservé (fr. 591 Theodoridis) par Zénobios Athous, I 68 : « "Rire sardonique" : mention chez Homère et Platon. […] Selon Philoxène certains rapportent que dans l'île de Sardaigne il existe une idole de Cronos aux mains étendues, où les habitants déposent les nourrissons sur les mains de la statue ; ils rient, puis ils meurent. C'est à cause de ce rire qu'on appelle de la sorte le rire devant la mort ». Il est cependant très probable que ce grammairien, qui vécut à Rome au I^er^ siècle av. J.-C., s'est inspiré de Clitarque et des traditions sur le rire sardonique pour placer en Sardaigne la statue de Cronos.

52. Dans presque tous les rapports de fouilles, les enfants incinérés sont déclarés très jeunes, en majorité nouveau-nés ou enfants en très bas-âge ; on relève aussi la présence de prématurés et de fœtus. Très rarement il s'agit d'enfants plus âgés, mais aucun n'avait plus de cinq ans.

personnel, sans rapport privilégié avec une célébration fixée par le calendrier liturgique.

Le Baal Hammon destinataire du rite, d'autre part, correspond bien au Cronos/Saturne des auteurs classiques, qui parlent du sacrifice d'enfants mais qui ignorent complètement une quelconque correspondante pour sa parèdre, la déesse Tinnit. Les seigneurs des « tophets », en plus, semblent bien avoir constitué un couple de divinités tutélaires et bienveillantes, protectrices et garantes de la descendance d'une famille : le portrait, qui dérive des sources directes pour ce Baal, est donc très éloigné de l'image d'un monstre assoiffé de sang qui émerge pour le Cronos carthaginois, en particulier chez les écrivains chrétiens.

Les « tophets » en question, finalement, étaient sous les yeux de tous les visiteurs des villes puniques : s'ils étaient la preuve visible du sacrifice humain abhorré par les Grecs et les Romains « civilisés », ils auraient difficilement échappé à une critique concrète et claire, alors qu'aucun auteur ne parle de ce type de sanctuaire, avec ses stèles et ses urnes, dans le cadre des témoignages sur le sacrifice punique d'enfants ; personne, parmi ces sources, ne déclare avoir vu ni le rite ni le lieu, tandis qu'Aristote parle d'une façon absolument élogieuse des institutions de Carthage[53].

Selon les partisans de cette interprétation, en conclusion, les « tophets » étaient des sanctuaires polyvalents, où l'on donnait une solution religieuse aux risques liés à la naissance et à la prime enfance. Il s'agissait de sanctuaires fréquentés pour brûler et enterrer les nourrissons morts à un âge très précoce qui étaient consacrés aux dieux veillant sur cette étape de la vie : pour accomplir un vœu, pour invoquer l'aide divine pour soi-même et pour le salut des enfants ; pour demander une nouvelle progéniture à l'occasion d'une mort subite ; pour célébrer des banquets sacrificiels, en offrant des agneaux ou d'autres animaux ; ou encore pour revenir y pratiquer une dévotion en souvenir des rites conclus avec la déposition de l'urne et/ou l'érection de la stèle[54].

---

53. Cf. J. J. Azize, « Was there Regular Child Sacrifice in Phoenicia and Carthage ? », dans J. J. Azize – N. Weeks (dir.), *Gilgamesh and the World of Assyria*, Louvain 2005, p. 185-204, sur la constitution de Carthage et sur les infanticides dans le monde antique (p. 194-195 en particulier). Aristote pourtant accepte plusieurs mesures contre la surpopulation : voir C. Titli, « Surpopulation et exposition des enfants chez Aristote : à propos d'un passage de la Politique », *Camenulae* 4 (2010), p. 1-9 (*open archive, online*).

54. Au centre de ces rites devait se trouver aussi une eschatologie distinctive qui concernait les enfants et qui tournait autour des divinités destinataires des cérémonies, ainsi qu'une idéologie spécifique qui poussait les dévots à conserver de la même manière les restes des animaux et les enfants, associés au sein d'un même groupe de rites. Sur ces thèmes voir en particulier G. Del Olmo Lete, *El* continuum *cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*, Barcelone 1996 ; H. Benichou-Safar, « Le rite d'entrée sous le joug. Des stèles de Carthage à l'Ancien Testament », *Revue de l'Histoire des Religions* 210 (1993), p. 131-143 ; *Eadem*, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, Rome 2004 ; *Eadem*, « Une alliance hommes-dieux dans la religion des Carthaginois ? », dans A. Spanò Giammellaro (dir.), *Actes du V^e^ Congrès International des Études Phéniciennes et Puniques* (Marsala, 1-8 oct. 2000), Palerme 2005, t. I, p. 315-323.

Cette manière d'envisager la problématique, cependant, n'a pas fait l'unanimité[55]. Plusieurs sémitisants ont parlé de révisionnisme historique arbitraire, qualifiant cette lecture de minimaliste et même inspirée par la tentative de libérer le peuple carthaginois de la honte du sacrifice humain. Qui donc préfère insister sur l'interprétation des « tophets » comme témoignage archéologique des immolations d'enfants s'appuie sur la concordance des sources en faveur de cette lecture, sur la nature de sanctuaire et non pas de cimetière de ces lieux, sur le caractère non funéraire mais votif des inscriptions qui attestent une terminologie assurément sacrificielle.

D'un côté et de l'autre, le recours à la *communis opinio* a été mis en cause, pour plaider l'une ou l'autre lecture des données. Les promoteurs de l'interprétation minimaliste des « tophets » insistent sur le conditionnement exercé, par ceux qui alimentent l'imaginaire collectif, sur l'opinion courante (à partir de Selden jusqu'à Flaubert et ses épigones), mais aussi sur la part qu'il faut reconnaître à la propagande dans les contextes classiques, chrétiens et juifs, c'est-à-dire dans des témoignages qui émanent d'adversaires séculaires de la civilisation de Carthage ou du polythéisme en général. Les détracteurs de cette interprétation, par contre, soulignent le conditionnement que ces lectures auraient exercé sur les partisans de la thèse révisionniste, et imputent à ces derniers l'erreur d'attribuer aux auteurs anciens une attitude négative sur le sacrifice humain qui est le propre de la sensibilité moderne. Selon l'avis de ces chercheurs, plus particulièrement, la violence pratiquée naguère sur les enfants constitue un motif d'identité pour les Phéniciens et les Carthaginois, et les indications sans équivoque des sources anciennes sont absolument dignes de foi. Selon les autres, au contraire, la cruauté que les auteurs classiques attribuaient aux Carthaginois modelait avant tout, pour les Grecs et les Romains, un autoportrait de leur propre savoir-vivre civilisé par contraste avec la barbarie de leurs adversaires[56]. On est même arrivé à lancer

---

55. Voir, entre autres, les positions contraires de plusieurs savants dans l'ouvrage collectif de C. González Wagner – A. Ruiz Cabrero (dir.), *Otto Eissfeldt. El molk como concepto del sacrificio púnico hebreo* ; cf. aussi A. L. Ruiz Cabrero, « El sacrificio Molk entre los fenicio-púnicos. Cuestiones demográficas y ecológicas », thèse de l'Universidad Complutense de Madrid (2007) ; celle de É. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Louvain 2005, p. 438-450 et 476-483 ; et, plus récemment, celle de P. Xella, *Sacrifici di bambini nel mondo fenicio-punico nelle testimonianze in lingua greca e latina*, I, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico* 26 (2009), p. 59-100 ; *Id.*, « Del "buon uso" di Angelo Brelich : sacrifici umani e uccisioni rituali », dans I. Baglioni (dir.), *Storia delle Religioni e Atrcheologia. Discipline a confronto*, Rome 2010, p. 303-309 ; *Id.*, « Per un modello interpretativo del *tofet* : il *tofet* come necropoli infantile ? », dans G. Bartoloni – P. Matthiae – L. Nigro – L. Romano (éd.), *Tiro, Cartagine, Lixus: nuove acquisizioni.* Actes du Congrès international en l'honneur de Maria Giulia Amadasi Guzzo (Rome, 24-25 novembre 2008), Rome 2010, p. 259-279.

56. Voir, d'une part et d'autres, l'opinion de S. Lancel, *Carthage,* Paris 1992, p. 247-256 ; *Id.*, « Questions sur le tophet de Carthage », *Les dossiers d'Archéologie* 200 (janvier-février 1994), p. 40-47 et 135 ; et différemment, celles de J. J. Azize, « Was there Regular Child Sacrifice in Phoenicia and Carthage ? », p. 185-204 ; de C. Bonnet, « On Gods and Earth. The Tophet and the Construction of a New Identity in Punic Carthage », dans E. Gruen (dir.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles 2011, p. 373-387 ; et de J. Crawley Quinn, « The

dans la mêlée le nom d'Isaac Asimov, pour qualifier de science-fiction les perplexités scientifiques sur la fréquence du sacrifice humain et sa régularité dans les « tophets »[57].

L'image traditionnelle de Moloch et de son culte, héritée dans les études contemporaines de l'élaboration historique, exégétique ou artistique, se retrouve ainsi souvent évoquée pour contribuer à l'établissement d'une position manichéenne qui sépare nettement les partisans du sacrifice humain de ceux qui, à leurs avis, poursuivent la thèse contraire.

Et pourtant *Salammbô* jouit encore d'une bonne considération, même parmi les adversaires du soi-disant révisionnisme, au point de figurer dans la bibliographie qui clôture (le paragraphe sur le sacrifice d'enfants dans) l'entrée *Phoenician Religion* de la plus récente et prestigieuse encyclopédie d'histoire des religions, celle dirigée par Mircea Eliade et rééditée par Lindsay Jones[58].

Parmi les partisans de l'interprétation sacrificielle des « tophets » figurent aussi des savants qui parlent des infanticides comme d'une manière de résoudre le problème du contrôle des naissances, dans un contexte de surpopulation présumée, liée aux conditions socio-économiques qui auraient caractérisé l'expansion phénicienne en Méditerranée. La ritualisation du meurtre, selon cette hypothèse, était destinée à réduire l'impact psychologique de la mise à mort d'un être humain[59]. Cette thèse a été partagée, du moins en partie,

Cultures of the Tophet: Identification and Identity in the Phoenician Diaspora », dans le même ouvrage collectif, p. 388-413.

57. Cf. G. Garbini, *La religione dei fenici in Occidente*, Rome 1994, p. 67-68, n. 1. Le savant apprécie l'habilité des arguments portés, à son avis, à l'appui de l'« innocence » des Phéniciens ; mais signale que « permane il contrasto con i dati biblici secondo i quali il rito dell'uccisione dei bambini era di origine cananea, cioè fenicia (Deuteronomio XII 29-31 e XVIII, 9-12) ». Quelques années auparavant, ce savant avait aussi proposé que le sacrifice chrétien de l'Eucharestie dérivait du sacrifice punique d'enfants, sur la base d'une affinité étroite entre le *molk* punique et l'*ite missa est* de la liturgie de la Sainte Messe : cf. G. Garbini, *I Fenici, Storia e religione*, Naples 1980, p. 187-203.

58. A. M. Cooper, « Phoenician Religion », dans L. Jones (dir.), *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, t. X, Farmington Hills MI 2005, p. 7128-7133 (voir p. 1733). Il s'agit du même texte de l'édition 1987, avec une Appendice (T. L. Holm, « Further Considerations ») aux p. 7134-7136. La citation de *Salammbô* (p. 7133) clôture la bibliographie à la fin d'une section réaffirmant le sacrifice punique d'enfants comme pratique régulière et parfaitement institutionnalisée. L'offrande de la vie humaine évoquée par Flaubert est aussi le point de départ de l'essai de A. Lange, « "They Burn Their Sons and Daughters – That Was No Command of Mine" (Jer 7 :31). Child Sacrifice in the Hebrew Bible and in the Deuteronomistic Jeremiah Redaction », dans K. Finsterbusch – A. Lange – K. F. Diethard Römheld (et L. Lazar) (dir.), *Humans Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Leyde – Boston 2007, p. 109-132, sur les sacrifices d'enfants dans la Bible hébraïque.

59. Comme forme particulière d'infanticide ritualisé, le *molk* correspondrait à un système de contrôle de la natalité élaboré en Orient par une élite culturelle qui en aurait assuré la diffusion dans les centres puniques de la Méditerranée. Sur cette théorie voir en particulier C. González Wagner, « Problemática de la diffusión de *molk* en occidente fenicio-púnico », dans J. Alvar – C. Blánquez – C. González Wagner (dir.), *Formas de difusión de las religiones antiguas. Segundo Encuentro, Coloquio de Arys*, Madrid 1993, p. 99-131, et mes remarques dans S. Ribichini, « Tofet e necropoli, II », *Rivista di Studi Fenici* 24 (1996), p. 79-83.

par Laurence E. Stager et Samuel R. Wolff[60], les responsables de l'équipe américaine qui a fouillé le « tophet » de Carthage entre 1975 et 1979. C'était la dernière fouille du sanctuaire en question, qui a donné d'ailleurs des résultats importants pour ce qui concerne la stratigraphie du lieu sacré. Mais encore plus éclatant est le résultat final de ces fouilles, qui vient d'être divulgué par internet. Les analyses du contenu de 348 urnes retrouvées par cette équipe ont en effet démontré que les enfants concernés, au moment de leur passage final dans le feu, n'étaient pas en condition d'être sacrifiés, pour ainsi dire : il s'agissait en grande majorité de fœtus, de mort-nés, ou de nourrissons décédés quelques jours ou semaines après leur naissance[61].

La piste de la présence d'enfants nés avant terme, en vérité, était parue dès les premières trouvailles et plusieurs analyses ostéologiques[62]. Mais elle n'a pas eu beaucoup de succès, écrasée comme elle fut longtemps par la « robustesse » de l'évidence archéologique au profit de l'interprétation sacrificielle des « tophets ».

La nature sanglante du rite *molk*, alors, semble bien retomber lourdement en arrière ; il faudra chercher beaucoup d'autres appuis, dans la documentation, pour pouvoir maintenir cette hypothèse comme la seule valable : pour tous les « tophets », pour tous les lieux, pour toute l'histoire religieuse de Carthage.

Des fouilles sont encore en cours, notamment dans certains « tophets » de la Sardaigne et de la Tunisie, tandis que le travail d'historiographie s'enrichit

---

60. Cf. L. E. Stager, « The Rite of Child Sacrifice at Carthage », dans J. G. Pedley (dir.), *New Light on Ancient Carthage*, Ann Arbor 1980, p. 1-11 ; L. E. Stager – S. R. Wolff, « Child Sacrifice at Carthage – Religious Rite or Population Control ? Archaeological Evidence Provides Basis for a New Analysis », *Biblical Archaeological Review* (janvier/février 1984), p. 31-51.

61. Voir J. H. Schwarts – F. Houghton – R. Macchiarelli – L. Bondioli, « Skeletal Remains from Punic Carthage Do Not Support Systematic Sacrifice of Infants », *PLoS ONE* 5 (2010), p. 10 (*open access*: www.plosone.org/article/info:doi/10.1371/journal.pone.0009177 ; 1er novembre 2011) : « We must conclude that a significant number of individuals could not have been sacrificed because they were either not alive or not yet old enough to be considered viable sacrificial entities… While the Carthaginians may occasionally have practiced human sacrifice, as did other circum-Mediterranean societies, our analyses do not support the contention that all humans interred in the Tophet had been sacrificed ».

62. Le pourcentage moyen, enregistré par exemple pour Carthage et Sousse par L. Richard en 1961, donnait un 6 % d'enfants nés avant terme ; 74 % d'enfants arrivés à terme mais encore nouveau-nés ; 20 % d'enfants âgés de quelques mois et plus, quelques-uns de trois ou quatre ans. Ces résultats furent confirmés par les analyses de J. Schwartz (1980) sur le matériel des fouilles américaines du « tophet » de Carthage : elles mirent en évidence « une très forte majorité d'ossements appartenant à des enfants soit mort-nés, soit nouveau-nés, l'état des restes osseux ne permettant pas de faire la différence de façon certaine. À de très rares exceptions près, où il s'agit d'enfants de trois ou quatre ans, l'âge maximum varie entre quelques semaines et quelques mois » (je cite ici S. Lancel, « Questions sur le tophet de Carthage », p. 47). H. Dridi, *Carthage et le monde punique*, Paris 2006, p. 191 : « Dans les urnes archaïques du tophet de Carthage, l'enfant le plus âgé n'avait pas plus de quatre à cinq mois. Dans les urnes de la phase suivante, on a repéré, de manière exceptionnelle, un enfant d'une douzaine d'années ». Voir aussi A. Ciasca – R. Di Salvo – M. Castellino – C. Di Patti, « Saggio preliminare sugli incinerati del tofet di Mozia », *Vicino Oriente* 10 (1996), p. 317-346.

couramment d'autres éléments pour ou contre l'une ou l'autre interprétation. Toutes ces études conduiront probablement à des résultats nouveaux et mettront encore en question cette histoire *de* Moloch et *du* Moloch punique.

Le débat a été repris même à propos des données bibliques[63]. Quelques spécialistes ont alloué une valeur d'initiation, voire de purification, au rite de passage par le feu des enfants concernés, sans référence à des meurtres rituels[64]. D'autres, par contre, ont insisté sur le fait que dans certains passages de la Bible la formule *l-mlk* ne peut pas se référer à un rituel mais indique certainement la dédicace à un être surhumain lié au culte des ancêtres royaux, un roi divinisé, quoique déchargé du bronze de l'idole carthaginoise. Quelqu'un est même arrivé à exclure la présence de כלמ dans le texte hébraïque[65], tandis que d'autres reviennent sur sa valeur sémantique de formule sacrificielle comme seule explication possible[66] ; on va jusqu'à demander de mettre le dieu Moloch à la retraite…

Mais il faut reconnaître que ce *horrid King*, filtré à travers la poésie, la théologie et l'histoire, l'art figuré et la littérature, continue à animer non seulement la reconstruction historique mais aussi d'autres domaines scientifiques. De sorte que, dans une région bien lointaine du théâtre méditerranéen et proche-oriental, un tout petit Moloch continue sa vie, réelle et paisible, loin de toute polémique.

Moloch horridus, en effet, est le nom technique utilisé en herpétologie pour désigner une espèce de lézard terrestre et diurne vivant dans les déserts de l'Australie et atteignant de 14 à 18 cm de longueur. Il est complètement couvert de fortes écailles épineuses, très saillantes. C'est pourquoi le nom de

---

63. Voir, entre autres, G. C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, Sheffield 1985 ; J. Day, *Molech: a God of Human Sacrifice in the Old Testament*, New York 1989 ; F. Stavrakopoulou, *King Manasseh and the Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities,* Berlin-New York 2004 ; E. Noort, « Child Sacrifice in Ancient Israel: the Status Quaestionis », dans J. N. Bremmer (dir.), *The Strange World of Human Sacrifice*, Louvain 2007, p. 103-125.

64. Voir par exemple N. H. Snaith, « The Cult of Molech », *Vetus Testamentum* 16 (1966), p. 123-124 ; M. Weilfeld, « Burning Babies in Ancient Israel. A Rejoinder to Morton Smith's Article in *JAOS* 95 (1975), p. 477-479 », *Ugarit-Forschungen* 10 (1978), p. 411-413 ; D. Plataroti, « Zum Gebrauch des Wortes mlk im Alten Testament », *Vetus Testamentum* 28 (1978), p. 286-300 ; O. Kaiser, « "Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben". Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament », dans *Id. et al.*, *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte*, Göttingen 1984, p. 142-166 ; cf. J. Day, « Human Sacrifice, t. II. Old Testament », dans H. Dieter Betz *et al.* (dir.), *Religion Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, t. IV, Leyde – Boston 2009, p. 319-320. L'hypothèse d'un rite d'initiation se trouvait déjà chez plusieurs commentateurs anciens de la Bible : cf. S. Liptzin, « The Cult of Moloch », p. 84-85.

65. Cf. J. Trebolle Barrera, « La transcripción כלמ = Μολόχ. Historia de texto e historia de la lengua », *Aula Orientalis* 5 (1987), p. 125-128.

66. Je cite ici la conclusion de B. H. Reynolds, « Molek: Dead or Alive? The Meaning and Derivation of *mlk* and כלמ », dans K. Finsterbusch – A. Lange – K. F. Diethard Römheld et L. Lazar (dir.), *Humans Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, p. 133-150 ; voir p. 150 : « The god *Molek* should once again be put to rest. He never existed in the minds of Iron Age Israelites ».

l'horrible dieu évoqué par Milton a été choisi[67] pour désigner ce lézard qui est appelé aussi le « Diable cornu » (*Thorny Devil*).

La monstruosité constitue pour lui un mécanisme de défense : le *Moloch horridus* compte sur son camouflage pour impressionner ses prédateurs. Ce reptile, en effet, est un animal absolument placide et se laisse prendre sans résistance, même s'il ne peut pas vivre en captivité. Il habite les zones arides de l'Australie et préfère les endroits sablonneux ; ce Moloch se nourrit presqu'exclusivement de fourmis et il est capable de rester à jeun pendant des mois, pour faire face à la sécheresse[68].

Ce qui est tout dire, me semble-t-il, de la réalité actuelle et concrète d'un être longuement imaginé comme un dieu vorace et ardent, aspergé du sang des sacrifices humains et des larmes des pères et des mères.

---

67. La définition a été donnée par le zoologiste britannique John Edward Gray en 1841 : cf. J. E. Gray, « Description of Some New Species and four New Genera of Reptiles from Western Australia, discovered by John Gould », *Annals and Magazine of Natural History* 7 (1841), p. 86-91 ; cf. p. 89 : « I haved named this genus, from its appearance, after "*Moloch*, horrid King" ».

68. Cf. E. R. Pianka, « Australia's Thorny Devil » : http://uts.cc.utexas.edu/~varanus/moloch.html (1er novembre 2011).

DU SACRIFICE DU ROI DES SATURNALES À L'EXÉCUTION DE JÉSUS[1]

Francesca Prescendi[2]

De telles coutumes ont la vie dure,
et ce n'est pas la faute de la société en général si,
parfois, il reste assez de force au reptile
pour relever sa tête venimeuse et piquer.
J. G. Frazer, *Le rameau d'or*, p. 656.

Une page fascinante de l'histoire des religions est le dossier du roi des Saturnales, un roi éphémère que notre tradition savante a imaginé être sacrifié à la fin d'une période festive[3]. Cette conception, qui ne repose que sur des conjectures modernes[4], se développe à partir de la découverte des *Actes de Saint Dasius* par Franz Cumont[5]. La présence d'un sacrifice humain dans ce texte déclenche un débat passionné entre des spécialistes tels que

1. Je remercie Corinne Bonnet pour m'avoir aidée dans la recherche de la correspondance entre J. G. Frazer et F. Cumont ; Jan N. Bremmer pour ses conseils précieux à propos du dossier de St. Dasius ; Francesco Massa pour l'échange d'idées autour du *Bacchus* de Jean Cocteau et Lavinia Galli Milic pour les discussions à propos des traductions de Servius.

2. Francesca Prescendi est professeur boursier FNS en Histoire des religions à la Faculté des lettres de l'Université de Genève.

3. J'ai publié quelques idées sur cette question dans F. Prescendi, « Le sacrifice humain : une affaire des autres ! À propos du martyre de Saint Dasius », dans F. Prescendi, Y. Volokhine (dir.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud,* Genève 2011, p. 345-357. Je prépare par ailleurs une monographie sur le sujet, qui paraîtra chez Labor et Fides. Sur le roi des Saturnales, cf. l'important travail de H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*. II *: Transition and reversal in myth*, Leyde 1994, spécialement p. 191 et s.

4. S. Dopp, « Saturnalien und lateinische Literatur », dans S. Dopp (éd.), *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, Trier 1993, p. 145-177.

5. F. Cumont, « Les Actes de Saint Dasius », *Analecta Bollandiana* 16 (1897), p. 5-16.

Cumont lui-même, Léon Parmentier[6], Paul Wendland[7], James George Frazer[8] et Andrew Lang[9]. Il les amènera même à repenser la nature de certaines exécutions capitales, en particulier à réexaminer celle de Jésus-Christ. Si ma recherche a pour but principal de clarifier cette discussion entre savants, elle permettra aussi de mettre en évidence que ces idées, débattues par les scientifiques au début des années 1900, continuent de peupler l'imaginaire lié au sacrifice humain jusqu'à nos jours.

La découverte des *Actes de Saint Dasius* et les premières réactions

En 1897, lorsque Franz Cumont fait ses recherches sur Mithra à la Bibliothèque Nationale, il découvre un manuscrit grec inédit remontant probablement au X^e^ ou XI^e^ siècle. Le martyre de Dasius n'était jusqu'alors connu qu'à travers deux brèves informations publiées dans des recueils de vies de saints[10] ; le manuscrit découvert par Cumont en fournit les détails.

Selon ce texte, Dasius était un soldat romain chrétien[11] en poste à Durostorum[12], en Mésie, tué le 20 novembre 303 de notre ère, durant le règne des empereurs Maximien et Dioclétien. Encore selon ce récit, en ce temps-là, les soldats avaient coutume de célébrer la fête de Kronos en commençant par tirer au sort celui d'entre eux qui devrait endosser le rôle du roi de la fête. Celui-ci devait alors revêtir des habits royaux, puis pouvait s'adonner

---

6. L. Parmentier, « Le roi des Saturnales », avec la réponse de F. Cumont, *Revue de Philologie* 21 (1897), p. 143-153.

7. P. Wendland, « Jesus als Saturnalien-Koenig », *Hermes* 33 (1898), p. 175-179.

8. J. G. Frazer, *Le Rameau d'or*, vol. 3., trad. P. Sayn, Paris 1983.

9. A. Lang, *Magic and Religion*, New York 2005 (Londres 1901[1]).

10. Il s'agit de *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Nov. 20 (cf. R. Pillinger, *Das Martyrium des Heiligen Dasius*, Vienne 1988, p. 24-25) et du *Menologium Graecorum Basilii Porphyrogeniti*, Nov. 20 (cf. R. Pillinger, *Das Martyrium*, p. 27-27). Le manuscrit a été publié avec traduction et commentaire par R. Pillinger, *Das Martyrium*, cf. aussi le compte rendu de J. Den Boeft, J. Bremmer, « Notiunculae Martyrologicae V », *Vigiliae Christianae* 49 (1995), p. 146-164. Pour l'interprétation du texte, l'article suivant est fondamental : J. Den Boeft – J. Bremmer, « Notiunculae Martyrologicae », *Vigiliae Christianae* 35 (1981), p. 43-56, en particulier p. 52 et s. Cf. aussi H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 2000 (1972[1]) ; I. Rochow, « Die Passio des hl. Dasius (*Bibliotheca Hagiographica Graeca* 491). Ein Zeugnis fur die anti-heidnische Polemik gegen Ende der frühbyzantinischen Zeit », dans J. Irmscher – P. Nagel (éd.), *Studia Byzantina* II : *Beiträge aus der byzantinischen Forschung der Deutschen Demokratischen Republik zum XIV. Internationalen Byzantinistenkongress Bukarest 1971*, 44 (1973), p. 235-247.

11. La présence des chrétiens dans l'armée romaine est discutée, cf. J. Hegeland, « Christian and the Roman Army A.D. 171-337 », *Church History* 43 (1974), p. 149-163 et 200, à propos de Dasius p. 160.

12. Dans les *Actes de Saint Dasius* §12 on trouve la mention de Durostolon, mais cette ville a été identifiée comme étant Durostorum, en Mésie, par le même F. Cumont, « Les Actes de Saint Dasius », p. 5 n. 3, sur la base d'une information contenue dans *Corpus Inscriptionum Latinarum* vol. 3 sup., p. 1349. Cumont (p. 10) remarque cependant que le martyrologue hiéronymien place la mort de Dasius à Axiopolis, située un peu à l'est de Durostorum où le supplice a probablement eu lieu. Dans le § 12 des *Actes*, Cumont remarque encore que l'indication de la date et du lieu semble détachée du texte et peut avoir été ajoutée dans un deuxième temps.

à toute sorte de libertés. Au bout de trente jours, la fête se concluait par le sacrifice de ce « roi »[13]. Cette année-là, le sort avait désigné Dasius comme roi de la fête, mais celui-ci refusa d'assumer ce rôle. En effet, l'accepter signifiait, pour un chrétien, passer trente jours à célébrer des démons, après quoi non seulement il mourrait, mais perdrait également tout accès à la vie éternelle. Dasius préféra dès lors se soumettre à la torture et au supplice en l'honneur de son Seigneur Jésus-Christ, afin d'accéder au paradis. Lorsque Dasius renonce officiellement à prendre part aux célébrations en l'honneur de Kronos, il est enfermé dans un cachot, avant d'être conduit chez le légat de l'armée romaine Bassus. Lorsqu'il comparaît devant ce dernier, Dasius révèle sa foi chrétienne. Bassus lui intime cependant de prier devant les images de l'empereur, ce à quoi Dasius se refuse systématiquement, invoquant son dieu, auquel il affirme obéir exclusivement. Alors Bassus le fait torturer et le condamne à mort par décapitation. Lorsque Dasius est conduit sur le lieu de son exécution, on lui apporte une fois encore des statuettes impériales et de l'encens afin de le persuader d'accomplir un sacrifice ; mais, en bon chrétien, il répand l'encens par terre et renverse les « idoles ». Il est alors mis à mort et, concluent les *Actes*, « son martyre s'acheva en paix ».

Tout de suite après sa découverte, Franz Cumont publie ce texte grec avec un bref commentaire. D'emblée, il rejette l'authenticité de la mention du sacrifice humain. Selon son opinion, en effet, le texte originel ne parlait pas de sacrifice humain (ou, plus spécifiquement, de sacrifice de soi). L'original latin, composé selon lui peu de temps après le martyre, devait plutôt parler du sacrifice d'un objet ou d'un animal que Dasius aurait dû accomplir en l'honneur de Saturne. Les réécritures successives, toutefois, auraient transformé ce rite en sacrifice de soi.

Les réactions, dans le monde scientifique, furent immédiates. Léon Parmentier[14], professeur de grec à l'université de Liège et ami de Cumont, publie la même année une note dans laquelle il reconnaît la valeur du document découvert par Cumont, tout en critiquant les doutes exprimés par celui-ci. Parmentier penche en faveur de l'authenticité du sacrifice humain décrit dans le texte et cherche à démontrer, à partir d'une comparaison avec d'autres documents grecs relatifs à la fête babylonienne des Sacées, qu'un tel acte était tout à fait possible. Le texte le plus parlant quant à cette fête d'origine orientale est sans doute un passage de Dion Chrysostome :

> Ils [*scil* : les Perses] prennent un des prisonniers condamnés à mort et ils le font asseoir sur le trône du roi ; ils l'affublent du costume royal, le laissent commander, boire, s'amuser, prendre les maîtresses du roi pendant tous les

13. K. M. Coleman, « Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments », *Journal of Roman Studies* 80 (1990), p. 44-73, ici p. 69, remarque que ce type de rite est proche des exécutions spectaculaires qui avaient lieu dans les amphithéâtres romains, où les condamnés étaient obligés de s'habiller comme des personnages mythiques ou divins au moment de leur supplice. Les hommes étaient parfois déguisés en Saturne ou en prêtres de Saturne, comme dans la *Passion de Perpétue et de Félicité* 18, 4.

14. L. Parmentier, « Le roi des Saturnales ». Cf. aussi la notice critique de A. Lang, « The Martyrdom of St. Dasius », *Man* 1 (1901), p. 83-84.

> jours de la fête ; personne ne l'empêche de faire absolument toutes ses fantaisies. Mais à la fin ils le déshabillent, le battent de verges, et le pendent[15].

Si, lors des Sacées, l'on accomplissait un sacrifice humain après avoir fait jouer à un condamné le rôle du roi, pourquoi, se demande Parmentier, une coutume pareille ne pouvait-elle pas avoir été pratiquée au sein de l'armée en Mésie ?

La réaction de Parmentier conduit Cumont à revenir sur ses conclusions. Dans la même revue, il publie une note, dans laquelle il affirme avoir été « converti » : désormais il est lui aussi persuadé de la possibilité que le texte du martyre de Saint Dasius traite véritablement d'un sacrifice humain, accompli encore au début du IVe siècle par des soldats en Mésie[16].

L'on peut suivre d'autres réactions à la découverte de Cumont au sein de cercles intellectuels plus éloignés. La publication des *Actes* inspire en effet un savant allemand, Paul Wendland[17], qui propose une interprétation tout à fait singulière de la mort de Jésus. Paul Wendland s'interroge sur le fait que Pilate ait laissé libre Barabbas et mis à mort Jésus, accomplissant en cela la volonté du peuple. Il s'étonne aussi du fait qu'après sa condamnation les soldats revêtent Jésus d'un manteau de pourpre, le couronnent d'épines et se moquent de lui en l'appelant roi des Juifs, et qu'ils lui enlèvent finalement manteau et habits pour le crucifier.

Wendland rapproche cet épisode des événements survenus à Alexandrie en 38 ap. J.-C., tels que rapportés par Philon d'Alexandrie[18]. L'arrivée dans cette ville d'Agrippa Ier, en route vers la Judée dont il vient tout juste d'être fait roi, suscite de violentes réactions parmi la population alexandrine. Des groupes hostiles aux Judéens tournent sa venue en dérision, et organisent une pantomime : un fou, appelé Karabas, est déguisé en Agrippa. On lui met sur la tête une couronne, dans la main un sceptre de papyrus et on le revêt d'un manteau. Ensuite on le laisse se promener accompagné par un groupe de jeunes qui crient « marin », c'est-à-dire « seigneur ». Ce récit, tout comme celui de Jésus, se comprend mieux à la lumière du rite des Saturnales tel qu'il est censé être accompli au sein de l'armée romaine, à en croire le texte découvert par Cumont. En effet, comme nous l'avons vu, ce texte décrit comment Dasius devait revêtir le rôle et les habits d'un roi temporaire. Wendland en arrive

---

15. *Discours*, 4, 66, trad. du même L. Parmentier à la page 145 de son article. Il le cite dans l'édition de Johannes von Arnim, *Dionis Prusaensis qvem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, Berlin 1893-1896 (réimp. 1962), p. 66.

16. L'idée d'un sacrifice en l'honneur de Saturne / Kronos répandu dans la partie orientale de l'Empire, dont témoignent les *Actes de Saint Dasius*, est partagée aussi par W. Weber, « Das Kronosfest in Durostorum », *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1916-1919), p. 316-341. Sur les sacrifices humains dans le monde grec et surtout sur le sacrifice d'un condamné à Rhodes en l'honneur de Kronos, dont parle Parmentier pour appuyer sa démonstration, cf. J. N. Bremmer, « Greek Human Sacrifice », dans J. N. Bremmer (dir.), *The Strange World of Human Sacrifice*, Louvain 2007, p. 55-79, spécialement p. 56-59.

17. J. T. P. Wendland (1864 –1915), philologue classique, a été professeur à l'Université de Kiel (1902-1906), de Breslau (1906-1909) et de Göttingen (jusqu'à 1915).

18. Philon d'Alexandrie, *Contre Flaccus* 5, 6.

donc à la conclusion que ce « roi de la fête représente le dieu même et son destin ». Jésus aurait donc eu un rôle analogue à celui du roi des Saturnales[19].

La réaction de James George Frazer dans la deuxième édition du *Rameau d'or*

Au moment du débat sur les *Actes de Saint Dasius*, James George Frazer travaille à la deuxième édition du *Rameau d'or*. La première édition, en deux volumes, avait été publiée en 1890. Dans les dix ans qui suivirent, Frazer réécrivit les parties déjà existantes et ajouta à celles-ci un troisième volume[20]. Robert Ackerman[21] a remarqué que le ton de l'œuvre change entre la première et la deuxième édition. La seconde édition se veut en effet volontairement provocatrice, en particulier par l'introduction du christianisme dans l'horizon de la recherche.

Le christianisme entre en jeu dans le chapitre qui nous concerne, à savoir celui sur les « Saturnales et fêtes similaires[22] ». Pour analyser ce dossier, Frazer reprend le texte récemment publié par Cumont des *Actes de Saint Dasius*. Il y voit une preuve assurée du fait que lors des Saturnales on sacrifiait le roi de la fête, qui représentait le dieu honoré à cette occasion, c'est-à-dire Saturne. Ce chapitre, qui s'étend sur plus de 70 pages, développe de nombreux thèmes, traitant notamment des fêtes dans différents cadres culturels. Il aboutit enfin au thème traité par Wendland : la crucifixion du Christ. À ce propos, Frazer remarque d'emblée que la date de la fête des Saturnales et celle de la passion du Christ ne correspondent pas ; mais il suppose que les Saturnales pouvaient avoir été célébrées en mars dans la plus haute antiquité, parce que c'était à ce moment-là que commençait l'année romaine. Le Christ peut donc avoir été considéré comme un « roi des Saturnales » par les soldats romains, qui se moquaient ainsi de lui.

---

19. Contra J. Geffcken, « Die Verhöhnung Christi durch die Kriegsknechte », *Hermes* 41 (1906), p. 220-229, qui reprend toute la question des Sacées, du martyre de Dasius et de la passion de Jésus.

20. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 3 vol., 2e édition revue et augmentée Macmillan, Londres 1900.

21. R. Ackerman dans sa biographie de Frazer (*J. G. Frazer. His Live and Work*, Cambridge 1987, p. 166-167) a remarqué que notre auteur avait conçu cette nouvelle édition de manière plus programmatique. Tandis que, dans la première version, le titre *The Golden Bough* se voyait complété par le sous-titre *A study of Comparative religion*, dans la deuxième et la troisième édition, ce sous-titre devait être remplacé par *A Study of Magic and Religion*. Il est évident que l'intention de Frazer d'illustrer l'évolution de la magie vers la religion était devenue plus pressante. À ce propos, cf. aussi le compte rendu de la deuxième édition du *Rameau d'or* par E. S. Hartland, « The Golden Bough : A study of Magic and Religion by J. G. Frazer », *Man* I (1901), p. 57-60. Cela n'est pas seulement dû à un changement dans la pensée de Frazer, mais aussi à sa volonté de se positionner clairement par rapport à ses collègues anthropologues et folkloristes qui animaient le débat dans le monde anglo-saxon à l'époque, en particulier Andrew Lang, sur lequel nous reviendrons.

22. J. G. Frazer, *Le Rameau d'or*, p. 604 et s. Dans l'édition anglaise (*The Golden Bough,* 1900), cette partie se trouve dans le troisième volume à p. 138 et s.

La ressemblance entre le traitement infligé au Christ et celui réservé au roi des Saturnales n'est toutefois pas « aussi étroite », poursuit Frazer, que la ressemblance entre le Christ et le roi de la fête babylonienne des Sacées. Pour le montrer, il cite le texte de Matthieu (27, 26-31) qui, selon lui, « décrit de la manière la plus complète la façon dont le Christ fut tourné en dérision », et il le compare à celui de Dion Chrysostome, que j'ai déjà cité plus haut. Ainsi la traduction de Matthieu :

> Alors [Pilate] leur relâcha Barabbas ; et après avoir fait fouetter Jésus, il le leur livra pour être crucifié. Et les soldats du gouverneur amenèrent Jésus au prétoire, et ils assemblèrent autour de lui toute la compagnie des soldats. Et l'ayant dépouillé ils le revêtirent d'un manteau d'écarlate. Puis, ayant fait une couronne d'épines, ils la lui mirent sur la tête, et ils lui mirent un roseau à la main droite ; et s'agenouillant devant lui, ils se moquaient de lui, en lui disant : Je te salue, roi des Juifs ! Et crachant contre lui, ils prenaient le roseau, et ils lui en donnaient des coups sur la tête. Après s'être ainsi moqués de lui, ils lui ôtèrent leur manteau, et lui remirent ses habits, et ils l'emmenèrent pour le crucifier[23].

Pour Frazer, la ressemblance ne peut pas être une simple coïncidence. Dion Chrysostome ainsi que Matthieu parlent du statut royal conféré aux deux condamnés grâce, en particulier, aux habits dont ils sont revêtus et qui leur sont ôtés avant l'exécution. Le rôle du roi comporte cependant deux aspects différents dans les deux textes : chez Matthieu, on comprend que le fait d'appeler « roi » le condamné est une manière de se moquer de lui ; chez Dion Chrysostome, par contre, le condamné jouit vraiment des privilèges qui le placent au-dessus des autres hommes, d'un statut qui ressemble à celui d'un roi qui commande, boit, s'amuse et prend des femmes à son gré. Cette différence ainsi que d'autres (chez Matthieu le prisonnier est fouetté avant d'être vêtu comme un roi, il est objet de dérision et crucifié, tandis que chez Dion Chrysostome il est fouetté après avoir pris le rôle du roi et pendu) ne sont pas relevées par Frazer, intéressé surtout par les analogies.

Cependant, une fois établi le parallèle entre les Sacées et la passion du Christ, Frazer se rend compte qu'un chaînon manque pour établir la succession entre la fête babylonienne et le rite juif. Il le trouve dans la fête juive de Purim, la « fête des sorts » dont le récit étiologique est rapporté dans le livre d'Esther[24].

L'idée de Frazer est que, lorsque les Juifs ont été exilés à Babylone, ils ont découvert la fête des Sacées et ont façonné – ou refaçonné – leur propre fête de Purim sur la base de celle-ci. Le livre d'Esther relate comment Aman chercha à exterminer tous les Juifs et en particulier Mardochée, pour lequel il avait fait préparer une potence. Grâce à Esther toutefois, le roi de Babylone se retournera non contre Mardochée, mais contre Aman, qui finira sur la potence

23. Mt 27, 26-31, *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris 2004.

24. M. Zimmern, « Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 11 (1891), p. 157-169, avait déjà proposé de voir la fête des Sacées comme origine du Purim.

qu'il avait lui-même fait construire. Mardochée, par contre, sera sauvé. Pour Frazer, la fête de Purim vise à mettre en scène ce récit, et plus précisément le fait qu'Aman fut tué tandis que Mardochée eut la vie sauve. Il émet ainsi l'hypothèse que les Juifs ont repris les rites babyloniens, découverts durant leur exil. Ils auraient donc célébré une fête, au cours de laquelle ils auraient fait jouer le rôle d'Aman par un condamné, effectivement crucifié :

> On a des raisons de penser, nous l'avons vu, que la fête juive de Purim constituait une survivance, sous un nom différent, des Sacées babyloniennes, et qu'en les célébrant par la destruction d'une effigie de Aman, les Juifs modernes ne faisaient que perpétuer l'ancienne coutume qui consistait à crucifier ou à pendre un homme, en tant que Dieu, à cette fête. Ne peut-il se faire qu'à une époque plus reculée, et comme les Babyloniens eux-mêmes, ils aient régulièrement forcé un condamné à remplir le rôle tragique, et qu'ainsi le Christ ait été mis à mort dans le rôle de Aman[25] ?

La mort du Christ s'inscrirait donc dans le contexte de la fête de Purim, durant laquelle il aurait joué le rôle d'Aman[26]. Cette interprétation se heurte évidemment à de nombreux problèmes, dont Frazer reste conscient. Il constate par exemple que les dates de la crucifixion du Christ et de la fête de Purim ne coïncident pas. Les expédients pour résoudre ce problème ne méritent pas d'être discutés en détail. On relèvera seulement que Frazer souligne qu'entre le début de la fête et la mise à mort du faux roi s'écoulent trente jours et qu'il les met en relation avec les trente jours de la fête des Saturnales décrite dans les *Actes de Saint Dasius*. Cette spéculation complètement arbitraire indique clairement la volonté de Frazer de minimiser les différences.

La crucifixion de Jésus, explique Frazer, « avec la raillerie cruelle dont il s'accompagnait, ne fut pas un châtiment inventé tout exprès pour le Christ, mais constituait simplement le lot annuel du malfaiteur qui remplissait le rôle de Aman[27] ». Le fait que chaque année un condamné soit livré au peuple expliquerait que Pilate n'ait pas eu en son pouvoir la possibilité de sauver la vie de Jésus, mais seulement de laisser au peuple le choix de la victime, et de le laisser maltraiter celle-ci comme il l'entendait. D'ailleurs, le fait que les autorités romaines aient laissé afficher le titre de INRI, « Jesus Nazarenus rex Iudaeorum », sur la croix s'expliquerait mieux, selon Frazer, si l'on considère que ce titre de « roi des Juifs » était en fait conféré chaque année à un condamné. L'occasion unique, explique-t-il, aurait pu alimenter des révoltes.

Pour compléter sa comparaison, Frazer a besoin d'un autre personnage. Si, en effet, le Christ est mort comme Aman, qui personnifiait Mardochée ? Frazer résout facilement ce problème en recourant à la figure de Barabbas,

---

25. J. G. Frazer, *Le Rameau d'or*, vol. 3, p. 667.

26. Que les Juifs aient eu un rite de mise à mort symbolique, dans lequel ils brûlaient une effigie de Aman, est attesté par le *Code Théodosien* lib. XVI, tit. VIII, 18 qui le réprime à cause du fait que ce rituel est ressenti par les Chrétiens comme une parodie de la crucifixion du Christ. Cf. J. G. Frazer, *Le Rameau d'or*, vol. 3, p. 654 et p. 853 et 854 n. 2.

27. *Ibid*., p. 669.

dont le nom signifie « le fils du père », qui, comme Mardochée, aurait dû mourir mais est au contraire épargnée par les autorités.

L'hypothèse de Frazer est donc la suivante : il y avait un rituel chez les Juifs, à l'occasion du Purim, ou peut-être de Pâques, consistant à faire jouer à deux prisonniers les rôles respectifs d'Amman et de Mardochée. Ces deux hommes pouvaient se comporter durant un certain laps de temps comme des rois, mais ensuite celui personnifiant Aman était mis à mort, alors que celui personnifiant Mardochée, qu'on appelait aussi le « fils du père », c'est-à-dire Barabbas, était libéré. Pilate, persuadé de l'innocence de Jésus, essaya de convaincre la population de lui donner le rôle de Barabbas, et ainsi de lui sauver la vie. Mais sa tentative échoua et Jésus périt sur la croix. Enfin, pour Frazer, les deux personnages ne seraient en fait que deux aspects « de la même divinité, considérée tantôt comme morte, tantôt comme ressuscitée »[28].

Cette explication de la passion suscita évidemment de nombreuses réactions parmi les contemporains de Frazer. Dans une lettre datée de l'année 1900, Frazer annonçait que certaines parties de la nouvelle édition du *Rameau d'or* (la deuxième) pourraient offenser aussi bien les chrétiens que les juifs, mais plus particulièrement les chrétiens. Et il conclut que lui n'est ni l'un ni l'autre et que ça ne le gênerait pas de frapper les deux de manière impartiale[29].

Son explication de la passion devait effectivement heurter les sensibilités religieuses[30]. En effet, si la première édition du *Rameau d'or* avait été jugée

---

28. *Ibid*., p. 672. Voici le passage en entier : « Si notre interprétation en est exacte, l'histoire primitive d'Esther et de Mardochée, ou pour les appeler par leurs noms plus anciens, d'Ishtar et de Marduk, constituait l'un de ces drames. Il se jouait en Babylonie ; et de Babylonie les captifs les ramenèrent avec eux en Judée, où il était représenté comme pièce historique plutôt que mythologique, par des acteurs qu'on allait chercher plutôt dans les geôles que dans les théâtres, attendu qu'ils devaient périr de mort véritable sur la croix ou la potence. Un enchaînement de causes que, dans l'incapacité où nous sommes de le suivre, et, dans l'imprécision du langage quotidien, nous pourrions qualifier d'accident, décida un jour que le rôle du dieu mis à mort, dans cette représentation annuelle, incomberait à Jésus de Nazareth ; il s'était acquis, en haut lieu, par la sévérité de ses critiques, des ennemis qui avaient résolu de supprimer ce prédicateur si populaire mais si importun, et qui y réussirent ; seulement, la mesure même par laquelle ils s'imaginaient du même coup avoir anéanti ses doctrines révolutionnaires contribua, plus que tout ce qu'ils auraient pu inventer, à les semer à tous les vents, non seulement à travers la Judée, mais à travers toute l'Asie ; car elle imprima à ce que, jusqu'alors, on avait surtout considéré comme une prédication morale le caractère d'une révélation divine, qui atteignait son apogée avec la passion et la mort du Fils incarné d'un divin Père » (p. 673).

29. R. Ackerman, *J. G. Frazer*, p. 169, cite la lettre de Frazer à son ami juif Solomon : « I trust that you will approve of the book in its new and enlarged form. There are things in it which are likely to give offence both to Jews and Christians, but especially, I think, to Christians. You see I am neither the one nor the other, and don't mind knocking them impartially ».

30. Cf. M. Gaster dans son compte rendu de la deuxième édition du *Rameau d'or*, « The Golden Bough, A Study of Magic and Religion by J. G. Frazer », *Folklore* 12 (1901), p. 226-230 : « I intend singling out one small chapter in the book. The historical and literary value of the subject treated therein transcends to my mind in importance all the rest ; not to speak of the theological question connected with it, which I leave out altogether. In theology and politics the most sane men will disagree, and I have moreover no desire to introduce any of

favorablement par la critique, la deuxième rencontra de vives oppositions. Celles-ci n'étaient pas seulement suscitées par des problèmes religieux, mais aussi fondées sur des critères scientifiques.

Son principal adversaire sera Andrew Lang qui critiquera plusieurs fois cette nouvelle partie de l'œuvre de Frazer[31]. Sa critique concernant l'explication rituelle de l'exécution de Jésus, qui occupe une bonne partie de son livre *Magic and Religion* publié en 1900, dut apparemment frapper Frazer en profondeur. Déjà dans une lettre à Cumont, Frazer annonçait l'attaque que Lang préparait contre lui[32]. Grâce à la biographie consacrée à Frazer par Bronislaw Malinowski, on apprend aussi que celui-ci lui avait avoué avoir dû renoncer à travailler sur ce sujet durant plusieurs mois après avoir lu la critique de Lang, et n'avoir plus lu aucun compte rendu de son livre depuis[33].

Lang l'avait en effet critiqué de manière très riche et bien argumentée. Il commence par s'attaquer au fait que Frazer fait coïncider les données en déplaçant les dates des fêtes, puis poursuit en montrant que de nombreux éléments de la comparaison entre la passion du Christ et le mort du condamné lors de Sacées relèvent davantage de l'interprétation de Frazer que des documents anciens. Parmi les arguments de Lang, celui qui nous intéresse le plus est la remise en question de l'authenticité des *Actes de Saint Dasius*, qui étaient, comme nous l'avons vu, un pilier de la théorie frazérienne. Cet argument toucha Frazer au point qu'il dut finalement réagir. On sait, par la correspondance entre Cumont et Frazer de 1901[34], que ce dernier a demandé à Cumont d'écrire une note dans la revue *Man* où il prendrait à nouveau position pour le public anglais en faveur de l'historicité du martyre de Dasius[35]. Cumont écrivit cette note, présentée à la revue par Frazer, dans laquelle il répète qu'il

the old, but not yet extinct, *odium theologicum*» p. 226. Il critique ensuite ce chapitre d'un point de vue scientifique et il conclut avec le jugement suivant : « A chain of argument, as loose as in fairy tales ; the most improbable taken as real. Distances vanish. Everything stands on one and the same level… ». La présence de la passion du Christ dans la 2e éd. a frappé aussi, mais positivement, M. Mauss (« L'œuvre sociologique et anthropologique de Frazer », dans M. Mauss, *Œuvres* III. *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, p. 425-434). Dans le paragraphe qu'il a consacré à cette édition, il cite seulement cette étude sur le sacrifice du Christ en la qualifiant d'« hypothèse sensationnelle » (p. 428).

31. A. Lang, poète et anthropologue contemporain de Frazer, s'intéressait en effet aux mêmes problématiques que celui-ci, mais il ne partageait pas ses conclusions. Lang s'opposait à Frazer sur une idée qui pour ce dernier était fondamentale, à savoir que la magie est antérieure à la religion, et que les deux sont liées par une sorte d'évolution. Les critiques de Lang à Frazer sont publiées dans *Folklore* 12 (1901), p. 236-237 ; « Mr. Frazer's Theory of the Crucifixion », *Fortnightly Review* 75 (1901), p. 650-662 et *Magic and Religion* (édition 1901).

32. Frazer écrit à Cumont (Cambridge, 18 avril 1901) d'apprendre que Lang était en train d'écrire son livre *Magic and Religion*, dans lequel il reprenait un compte rendu rédigé à propos de Frazer, y ajoutant de nouveaux arguments.

33. B. Malinowski, « Sir James George Frazer: A Biographical Appreciation », dans *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, New York – Oxford 1960 (1944[1]), p. 177-221, ici p. 183. *Contra* R. Ackerman, *J. G. Frazer*, p. 172-173.

34. Cf. la lettre de Frazer à Cumont (Cambridge, 30 mars 1901).

35. Cette historicité avait été contestée par E. S. Hartland (« The Golden Bough », p. 60) dans le compte rendu de la deuxième édition du *Rameau d'or* de Frazer, où il lui reproche de ne pas

est tout à fait envisageable que de réels sacrifices humains étaient encore accomplis au début du IVe siècle de notre ère[36].

Si l'accueil de cette hypothèse interprétative fut assez négatif en Angleterre, une réaction positive vint de Salomon Reinach, un savant français en vue au tournant du siècle, qui, en 1902, écrit être intrigué par la théorie de Frazer, « plausible » selon lui, et par le problème qu'il dit être « un des plus passionnants qui puisse se poser aux historiens ». À la fin de son article, il souhaite que les preuves, demi-preuves et indices présentés par Frazer, mais aussi par Cumont, Parmentier et Wendland, puissent susciter des « méditations et des recherches de nombreux savants » tout en sachant que la tâche de faire un examen minutieux de ces matériaux est « ardue »[37].

James George Frazer : la troisième édition

Frazer continue de s'appliquer à cette tâche difficile. Cependant, dans la troisième édition du *Rameau d'or*, la partie consacrée à la crucifixion du Christ n'a plus une place de choix à l'intérieur du livre, mais est devenue un appendice à la fin du chapitre sur les Saturnales. Que s'est-il passé ?

Après la publication de la deuxième édition, une fois les critiques reçues, Frazer n'a plus arrêté de rechercher des preuves soutenant son interprétation et en prouvant la validité aux yeux de ses adversaires. Nous avons vu qu'il avait explicitement demandé à Cumont de prendre position dans *Man* afin que les lecteurs anglais puissent avoir un témoignage important en faveur de l'historicité du martyre de Dasius. En lisant la troisième édition, on peut voir également que Frazer a intégré dans son chapitre sur les Saturnales romaines une annotation relative au tombeau de Dasius, tombeau à propos duquel Cumont avait publié un article en 1908[38], et qui était donc inconnu de Frazer lorsqu'il écrivit sa deuxième édition en 1900. Le tombeau du Saint, à Ancona, constitue pour Frazer une pièce à conviction de l'historicité du récit préservé dans les *Actes*. La correspondance entre Cumont et Frazer nous apprend en outre que tout de suite après la deuxième édition, Cumont suggère à Frazer de consulter l'orientaliste Theodor Nöldeke quant à l'étymologie de certains mots[39]. Par ces recherches Frazer espérait pouvoir prouver linguistiquement l'identité des divinités babyloniennes et des personnages du livre d'Esther, donc du mythe de Purim. Dans la troisième édition, il se réfère explicitement à des articles écrits par Nöldeke sur ce sujet[40].

avoir présenté la date et les détails du manuscrit, dont il affirme que : « The evidence for the authenticity is not before us ».

36. F. Cumont, « "Note on the Acts of St. Dasius", communicated by James G. Frazer », *Man* I (1901), p. 66-67 ; cf. aussi F. Prescendi, « Le sacrifice humain : une affaire des autres ».

37. S. Reinach, « Le Roi supplicié », *L'Anthropologie* 13 (1902), 620-627 (réédité dans *Cultes, mythes et religion*, t. 1, Paris 1905, 332-341).

38. F. Cumont, *Le tombeau de S. Dasius de Durostorum, Analecta Bollandiana* 27 (1908), p. 369-372.

39. Cf. la lettre de Cumont à Frazer (Bruxelles, 26 mai 1901) à propos des noms : Omanos, Anadates, Haman, Hammedatha.

40. J. G. Frazer, *Le Rameau d'or*, p. 638-639.

Cependant, les preuves rassemblées, au lieu de l'encourager dans son interprétation, semblent plutôt le décevoir au point de le convaincre qu'il serait plus prudent de reléguer la crucifixion du Christ à un appendice. Dans la note qui accompagne cet appendice, on peut percevoir toute sa déception, mais aussi l'espoir que la science puisse un jour lui rendre justice :

> L'hypothèse qui y est exposée ne s'est pas trouvée confirmée par nos recherches postérieures, et demeure, par conséquent, à un haut degré spéculative et incertaine. Aussi, l'avons-nous retranchée du texte pour la conserver seulement comme appendice ; nous avons cependant l'espoir que, sous un amas de suppositions hasardées, se découvriront quelques grains de vérité, qui, en fin de compte, pourront aider à la solution du problème[41].

Pour Frazer, donc, l'enjeu important reste de trouver des « grains de vérité » capables de confirmer que l'exécution du Christ était la survivance d'un ancien sacrifice humain.

Un schéma interprétatif déjà présent dans l'Antiquité

L'interprétation que Frazer donne de la passion du Christ se base avant tout sur l'idée qu'un rite primordial du sacrifice humain « florissait jadis assez communément chez les ancêtres des Juifs et des Gentils ». Il affirme :

> De telles coutumes ont la vie dure, et ce n'est pas la faute de la société en général, si, parfois, il reste assez de force au reptile pour relever sa tête venimeuse et piquer. Mais entre le stade où les sacrifices se pratiquaient effrontément à la lumière du jour, et celui où ils étaient obligés de se dissimuler loin des regards dans des trous et de coins obscurs, il a existé une période au cours de laquelle la coutume s'est progressivement effacée, devant le jour croissant de la science et de la philanthropie. On a recours, dans cette période intermédiaire, à bien des subterfuges afin de conserver le vieux cérémonial d'une façon qui n'offensât pas la nouvelle morale. Un procédé commun et efficace consiste alors à consommer le sacrifice au moyen d'un malfaiteur, dont la mort sur l'autel, ou ailleurs, n'a guère des raisons d'exciter la pitié ou l'indignation ; ce sacrifice revêt, en effet, un caractère de châtiment, et les gens reconnaissent que si le prêtre ne s'était pas emparé du criminel, il aurait été indispensable, dans l'intérêt public, de le livrer au bourreau[42].

L'histoire du sacrifice humain proposée par Frazer est constituée de trois étapes. D'abord, il y a la période pendant laquelle le rite est pratiqué de manière répandue et sans scrupule. Ensuite, une époque durant laquelle il est remplacé par la mise à mort de prisonniers coupables. L'idée du remplacement de la victime (innocent *vs* coupable) rend le rite moins « cruel » parce qu'il le « transforme » en exécution capitale. Selon Frazer, la « barbarie » primitive est remplacée par une société plus scientifique et philanthropique, dans laquelle l'exécution d'un criminel est ressentie comme inévitable pour satisfaire des critères de justice sociale. Enfin, une époque au cours de laquelle le sacri-

41. *Ibid*., p. 856-857.
42. *Ibid*., p. 656.

fice humain n'est plus pratiqué régulièrement, mais ressemble à un monstre endormi, prêt à s'éveiller lors d'une occasion particulière et à reprendre sa forme originale.

Le sacrifice humain n'est donc pas ressenti comme un rite faisant partie de la religion pratiquée par les peuples civilisés, mais comme une « relique » de l'ancien temps. Son exécution n'est que la réactualisation d'un usage obsolète et émerge occasionnellement, à des moments spécifiques de l'histoire des différents peuples.

Il est évident que cette théorie interprétative ne peut pas être prouvée d'un point de vue scientifique. En effet, elle est biaisée par la croyance en l'évolution de la société qui passe de la barbarie à la philanthropie et à la science, croyance qui n'a rien de scientifique. Elle n'est pas non plus une nouveauté absolue de Frazer. En effet, des explications semblables se trouvent dans l'Antiquité déjà ; celles-ci ont peut-être, de manière plus ou moins consciente, influencé Frazer, grand spécialiste des littératures classiques.

Porphyre par exemple dans son traité *De l'abstinence* (2, 27, 2), considère le sacrifice humain comme une pratique religieuse ancienne, remplacée par le sacrifice animal, mais pratiquée encore occasionnellement à son époque :

> Depuis lors et jusqu'à nos jours (ἀφ' οὗ μέχρι τοῦ νῦν), il se pratique, en Arcadie lors des Lykaia et à Carthage en l'honneur de Cronos, des sacrifices humains officiels auxquels tout le monde prend part. Mais il y a plus : à dates régulières et en souvenir de l'ancien usage (τῆς τοῦ νομίμου χάριν μνήμης), des hommes arrosent les autels du sang de leur espèce, bien que chez eux la loi divine écarte des cérémonies sacrées, par des aspersions et par une proclamation solennelle, quiconque est responsable d'une effusion de sang ami[43].

Plusieurs mythes plus anciens que Porphyre racontent également que, dans des rites ancestraux, des victimes humaines ont été remplacées par des figurines. On retrouve cette idée par exemple dans des explications de la fête des Argées à Rome, lors de laquelle on jette dans le Tibre des poupées en jonc, qui seraient, selon les érudits romains, des substituts de victimes humaines effectivement tués à une époque plus ancienne. Le responsable de ce remplacement serait Hercule qui avait fait évoluer le réel sacrifice humain vers une mise en scène symbolique[44].

Cependant l'explication qui ressemble assurément le plus à celle de Frazer est celle sur l'origine des jeux des gladiateurs (*munera*). Servius, le commentateur de Virgile (*Commentaire à l'Énéide* 3, 67), qui écrit au IVe siècle mais qui réélabore des passages plus anciens, probablement de Varron, l'explique ainsi en partant de la réflexion sur la coutume de verser du lait et du sang « sacré » sur un tombeau[45] :

---

43. Trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris 2003.

44. J'ai traité ce sujet de manière détaillé dans F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire,* Stuttgart 2007, p. 169 et s.

45. Virgile est en train de parler de Polydore, qui avait été tué quand il était encore jeune et dont le corps n'avait pas été enseveli selon le rite. Énée et les siens, après avoir trouvé son

> *Sanguinis sacri* : c'est-à-dire "pris des victimes". Il est mention du lait et du sang, puisqu'on affirme que les âmes aiment le lait et le sang. Même Varron dit que les femmes lors des funérailles et du deuil avaient l'habitude de se déchirer le visage pour satisfaire les morts en leur montrant le sang parce qu'il a également été établi que des victimes aussi soient abattues près des tombeaux. Chez les anciens, même des hommes étaient tués, mais à la mort de Iunius Brutus, puisque beaucoup de familles avaient envoyé des prisonniers pour ses funérailles, son petit-fils les mit aux prises entre eux et ainsi ils s'affrontèrent. Et du fait que ceux-ci avaient été envoyés en cadeau (*muneri missi erant*), il en découle que cette lutte prend le nom de *munus*. Cependant, puisqu'il était couteux et cruel de tuer des victimes ou des hommes, on entreprit de jeter sur les morts un vêtement de la couleur du sang (trad. personnelle)[46].

Dans ce passage, on perçoit différents stades de l'histoire du sacrifice humain sur les tombeaux. Tout d'abord des victimes sont offertes aux morts parce que ceux-ci ont besoin de sang. Ensuite, à la mort de Decimus Iunius Brutus Pera en 264, on choisit de faire combattre des prisonniers, comme plus tard combattront les gladiateurs. Ces prisonniers ont le même rôle que les coupables dont parle Frazer : leur statut est en effet inférieur à celui des hommes libres, leur perte est donc moins grave aux yeux de la société que celle des victimes sacrificielles innocentes. Enfin, cette offrande est remplacée par un élément symbolique, à savoir un tissu rouge, qui rappelle la couleur du sang, ou par le sang que les femmes font sortir de leurs visages pendant le *planctus*[47]. Selon Servius, donc, le sacrifice humain constitue une forme rituelle archaïque, qui a été remplacée à cause de son caractère cruel par des formes plus évoluées.

cadavre, font des rites funèbres avec du lait et du sang pour faire reposer son âme dans son tombeau (3, 62-68).

46. « SANGUINIS SACRI id est de victimis sumpti. ideo autem lactis et sanguinis mentio facta est, quia adfirmantur animae lacte et sanguine delectari. Varro quoque dicit mulieres in exsequiis et luctu ideo solitas ora lacerare, ut sanguine ostenso inferis satisfaciant, quare etiam institutum est, ut apud sepulcra et victimae caedantur. apud veteres etiam homines interficiebantur, sed mortuo Iunio Bruto cum multae gentes ad eius funus captivos misissent, nepos illius eos qui missi erant inter se conposuit, et sic pugnaverunt : et quod muneri missi erant, inde munus appellatum. sed quoniam sumptuosum erat et crudele victimas vel homines interficere, sanguinei coloris coepta est vestis mortuis inici ».

47. Servius reprend cette idée dans deux autres passages de son commentaire. Dans *Énéide* 10, 519 : « *Inferiae* sont les sacrifices pour les morts, parce qu'on les accomplit pour les êtres qui sont dans les *Inferi*. On avait vraiment la coutume de tuer des prisonniers sur les tombeaux des hommes valeureux, mais, après que cela eut été considéré cruel, on préféra faire combattre des gladiateurs devant les tombeaux. Ces gladiateurs sont appelés *bustarii* d'après le mot *bustum* "lieu du bûcher" » (trad. personnelle). Et dans *Énéide* 12, 606 : « Chez les anciens, c'était la coutume de répandre devant le bûcher des rois du sang humain, appartenant ou à des prisonniers ou à des gladiateurs : s'il n'y en avait pas à disposition, alors ils répandaient leur propre sang en se lacérant les joues, pour qu'on rende l'image <du sang versé> aux bûchers. Toutefois, il faut savoir qu'il y avait une disposition préventive (*cautum*) dans la loi des XII Tables, pour empêcher que les femmes ne se déchirent les joues et qui était formulée avec ces mots : "que la femme ne se déchire pas le visage" » (trad. personnelle).

Ce schéma explicatif du sacrifice humain, qui plonge ses racines dans l'Antiquité, comme nous venons de le voir, n'a cependant pas eu beaucoup de succès dans la recherche post-frazérienne[48]. Il a intéressé encore quelques personnages de renom, notamment Edgard Wind, qui reprend l'interprétation rituelle sur l'exécution du Christ pour expliquer la crucifixion d'Aman dans les fresques de la Chapelle Sixtine[49]. Il est également pris en compte par Claude Lévi-Strauss qui, dans un de ses articles, se réfère directement à Frazer et au sacrifice rituel du roi des Saturnales pour expliquer la figure du Père Noël[50]. Aujourd'hui, cependant, la théorie du sacrifice humain primordial remplacé par des exécutions rituelles et symboliques n'a plus d'adhérents dans le monde scientifique. Mais elle continue à être vivante dans notre imaginaire comme le montrent quelques œuvres littéraires.

La fascination de la mort rituelle du roi

La pièce *Bacchus* de Jean Cocteau écrite en 1951 s'inspire directement du rite babylonien des Sacées, que l'auteur avait connu en lisant l'historien de l'Antiquité Jacques Pirenne[51]. La pièce raconte l'élection d'un jeune comme roi de la fête des vendanges qui portera le titre de « Bacchus » et pourra se comporter comme un despote absolu pendant une semaine, après laquelle il redeviendra un simple citoyen. Dans sa préface, Cocteau affirme :

> La coutume autour de laquelle tourne l'action est une vieille coutume byzantine[52]. Mais à Byzance, le lauréat de l'épreuve acceptait d'en être victime. On le sacrifiait le septième jour. J'ignore s'il s'agissait d'un Dionysos. Il s'agissait,

---

48. Au contraire, l'impact que l'ouvrage de Frazer a eu sur la culture européenne a été très important, cf. par exemple F. Dei, *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce 1998 qui, en se référant à des articles de l'époque, parle de « l'homme qui a changé le monde ».

49. E. Wind, « The Criminal-God », *Journal of the Warburg Institute* 1 (1937-1938), p. 243-245 ; E. Wind, « The Crucifixion of Haman », *Journal of the Warburg Institute* 1 (1937-1938), p. 245-248. Cf. aussi A. Damascelli (éd.), *James George Frazer, La crocifissione di Cristo seguito da La crocifissione di Aman di Edgar Wind*, Macerata 2007.

50. C. Lévi-Strauss, « Le père Noël supplicié », *Les Temps modernes* (mars 1952), p. 1572-1590 (rééd. Sables, Pin-Balma 1996).

51. J. Cocteau, *Journal d'un inconnu*, Paris 1953, p. 86-87, affirme s'être inspiré pour la composition de cet œuvre d'un passage de « Jacques Perenne ». Il s'agit d'un passage du livre de Jacques Pirenne (Cocteau a mal cité le nom), *Civilisations antiques*, Paris 1951. À la page 45, qui se trouve dans la partie consacrée à la civilisation sumérienne (et non pas à la p. 60, où commence la partie concernant la civilisation babylonienne, comme l'écrit J. Touzot dans sa préface à J. Cocteau, *Bacchus,* Paris 1998, p. 12) il y a le passage qui frappe Cocteau et qu'il cite avec quelques petits changements dans son *Journal*. On remarquera en passant que Jacques Pirenne est le fils du très célèbre historien Henri Pirenne, ami et collègue de Franz Cumont.

52. Dans la pièce, la coutume est désignée comme « mi-suisse, mi-allemande » par un des personnages, tandis qu'elle est présentée comme « locale et byzantine » par un autre. La référence à Byzance doit probablement être comprise comme une vague allusion au monde oriental. Cocteau disait plus précisément dans son *Journal* en reprenant Pirenne que le rite était propre à la civilisation sumérienne et s'était conservé jusqu'à Babylone et au-delà, jusqu'à Rome et au Carnaval des chrétiens.

> il me semble, d'un règne en miniature. La coutume, fort atténuée, existait en Suisse, il n'y a pas longtemps, à Vevey si je ne me trompe, pour la fête des vendanges. Elle m'avait été racontée par Ramuz comme désastreuse en ce sens que les lauréats se montaient la tête et refusaient ensuite de retrouver leur vie médiocre. J'ai naturellement envisagé la coutume à son extrême, lorsque les conséquences risquaient de dépasser les limites d'une mascarade (p. 44).

Du récit de Ramuz ne semble exister aucune trace[53]. Ce qui nous intéresse cependant est le fait que Cocteau perçoive une affinité entre la fête babylonienne et la fête suisse, semblant ainsi croire lui aussi à la survivance de rites anciens qui se seraient « atténués » en cédant la place à des rites de mise à mort symbolique.

Cependant, la fête mise en scène dans la pièce, ne se conclut pas par une mort symbolique, mais par une mort réelle. Normalement, en effet, le jeune qui était élu « Bacchus » devait redevenir une personne comme les autres à la fin de la fête et un portrait de lui était brûlé à sa place. Mais l'année en question, Bacchus, à cause de ses idées révolutionnaires, est condamné par ses concitoyens à être brûlé vivant. Le bûcher est prêt sur la place du village. Certains personnages faisant partie des autorités seraient d'accord d'épargner sa vie. Le syndic, par exemple, dit : « En ce qui me concerne, j'affirme que j'ai tenté l'impossible. Mais je me lave les mains de mon échec auprès de mes collègues. Que la foule brûle votre jeune homme, cela ne me fera ni chaud ni froid » (p. 199). Cette phrase ne peut manquer de rappeler celle de Pilate qui, comme le syndic de Cocteau, se lave les mains et remet le sort de l'agitateur dans les mains du peuple. Bacchus comme le Christ ne revient pas sur ses convictions, pour lesquelles il est prêt à mourir. Cependant, il ne meurt pas sur le bûcher comme prévu, puisqu'un ami, qui veut lui épargner des souffrances, le transperce d'une flèche. Sa mort est présentée comme un martyre[54].

Quelques mois avant Cocteau, Claude-André Puget présente à la Comédie des Champs-Élysées son œuvre *Le roi de la fête*[55], dans laquelle il traite d'un rite ancien, pratiqué encore dans un royaume des Balkans vers 1835, qui consiste dans la mise à mort d'un prisonnier revêtant le rôle du roi. Le même Puget par la bouche d'un des personnages de sa pièce présente le mythe étiologique de cette coutume : le fondateur du royaume est le Dieu-Lune, qui en tant que dieu était immortel ; mais « il s'agissait d'une immortalité d'un genre spécial, car il passait sa vie, si j'ose m'exprimer ainsi, à naître, à vivre et à ressusciter » (p. 8) jusqu'au jour où il a décidé de ne plus redescendre

---

53. On sait que Ramuz avait participé à des fêtes de vendanges à Vevey, mais dans ses écrits il n'y a aucune allusion au rite cité par Cocteau (J. Touzot dans sa préface à J. Cocteau, *Bacchus,* p. 12). Cocteau conçoit ce travail, qu'il pense d'abord de réaliser sous la forme d'un film, à la suite des conversations qu'il a eues avec Ramuz entre 1925 et 1934 (J. Touzot, p. 257).

54. J. Cocteau, *Bacchus*, p. 244 : « Vous vouliez lui voler son martyre » affirme l'ami de Bacchus contre le cardinal qui essaye de faire croire que le roi éphémère avait abjuré ses idées révolutionnaires avant de mourir.

55. La première représentation de la pièce de Puget a eu lieu le 13 avril 1951 ; celle du *Bacchus* de Cocteau, au théâtre Marigny, le 22 décembre 1951.

sur la terre. À la suite de cela, a été instauré le rite de la mise à mort d'un homme, le roi, en substitution du dieu. Les rois étaient ainsi étranglés à des dates convenues et les successeurs étaient censés représenter le roi ressuscité. Mais un jour, on apporta un léger changement à ce rite : au lieu du roi, c'était un condamné à mort qui était tué tous les cinquante ans, après avoir pris le rôle du roi, en revêtant son habit et en s'arrogeant tous les droits pendant un jour. La pièce met en scène encore une autre modification du rite. En effet, cette année-là, on dit qu'il n'y avait pas de condamnés à mort dans les prisons du royaume. Les autorités décident alors de prendre un détenu, qui n'était pas accusé d'un crime grave, et de l'impliquer dans la mise en scène d'une fausse attaque contre le roi. Cela permettrait de faire un faux procès pour le condamner à mort et ensuite lui faire prendre le rôle du roi. Mais au moment de l'exécution, un mannequin remplacera le prisonnier-roi éphémère, lui permettant de s'échapper en cachette. On dirait que pour écrire cette comédie pleine d'humour Puget avait lu Frazer attentivement[56] !

On peut retrouver des récits sur le roi de la fête exécuté encore plus proches de notre temps, si on considère par exemple la thématique du Carnaval.

En Italie, l'historien médiéviste Franco Cardini[57] évoque, parmi les rites ayant de la parenté avec le Carnaval, la coutume du *Rex unius diei*, c'est-à-dire du roi éphémère qui était élu pour la fête et qui, affirme-t-il, dans les temps archaïques, était sacrifié immédiatement après. L'idée selon laquelle le Carnaval a un caractère sanglant et repose sur un ancien sacrifice humain apparaît chez Cardini à plusieurs reprises. Cependant, ces affirmations, à commencer par la mort réelle du roi de la fête jusqu'à la survivance des fêtes plus anciennes dans le Carnaval, doivent être évaluées avec beaucoup de prudence. Néanmoins si la recherche savante prend désormais de la distance par rapport à ces positions, le mythe de la mort du roi éphémère continue bien à fasciner, tant qu'il a trouvé encore récemment place dans la littérature, produisant un récit au grand pouvoir de suggestion. Il s'agit du récit *Re di Carnevale* d'Eraldo Baldini[58] (anthropologue de formation et écrivain de romans noirs) qui se passe dans un village isolé des Apennins. L'histoire est celle d'un journaliste qui se rend dans ce village pour rédiger un article sur les rites carnavalesques de ce pays. Après avoir dépassé les premières difficultés pour obtenir des informations, il entre en contact avec les habitants qui lui promettent de le faire participer au rite comme « Roi du Carnaval ». Il apprend peu à peu que la partie la plus intéressante de cette fête est celle nommé « le rite ancien » qui aura lieu dans un endroit isolé, à la sortie du village. C'est évidemment un rite de mise à mort du roi, qui sera brûlé sur un bûcher. Il est présenté comme étant une relique du temps passé. C'est à cause de cela, disent les habitants du village, que leurs voisins les accusent d'être des « primitifs ». Mais le pauvre journaliste qui revêtait justement le rôle du

56. Malheureusement, je n'ai pas trouvé de documents permettant d'approfondir la conception de cette pièce.

57. F. Cardini, *Il libro delle feste. Il cerchio sacro dell'anno*, Rimini 2004 (1998[1]).

58. E. Baldini, « Re di Carnevale », dans *Gotico rurale*, Milan 2000, p. 55-68. En 1991, il gagne avec ce récit le prix du festival du roman criminel (*Mystfest)* de Cattolica.

roi de la fête n'aura pas l'occasion de le raconter dans son article, parce qu'il mourra brûlé comme prévu par la coutume.

En guise de conclusion

Après être passé de pièces théâtrales françaises au roman noir italien, on peut affirmer avec Frazer que « de telles coutumes ont la vie dure », au moins dans l'imaginaire, et que certainement il restera « assez de force au reptile pour relever sa tête venimeuse et piquer ». De sa piqûre surgiront d'autres œuvres artistiques.

Pour comprendre la longue vie de ces images liées au sacrifice du « roi d'un jour », on peut citer l'affirmation de Ludwig Wittgenstein[59], tirée d'un passage sur le *Rameau d'or* :

> Je crois que l'entreprise même d'une explication est déjà un échec parce qu'on doit seulement rassembler correctement ce qu'on sait et ne rien ajouter, et la satisfaction qu'on s'efforce d'obtenir par l'explication se donne d'elle-même.

C'est le charme de quelque chose de remarquable et d'effrayant qui produit ces représentations mentales. Comme dirait Wittgenstein, c'est ce « qui nous apparaît, dans cet acte, effrayant, grandiose, sinistre, tragique, etc. »[60], qui justifie la fécondité de ces images de sacrifice humain.

---

59. L. Wittgenstein, « Remarques sur le "Rameau d'or" de Frazer », *Actes de la recherche en sciences sociales* 16 (1977), p. 35-42, ici p. 36.

60. Wittgenstein (*ibid*., p. 36) fait cette affirmation à propos du rite de mise à mort du roi de Nemi. J'ai repris cette idée en l'adaptant aux images que des rites de ce type, c'est-à-dire des mises à mort rituelles d'êtres humains, peuvent susciter.

LA PRATIQUE DU CRIME D'HONNEUR : ENTRE MYTHE ET RÉALITÉ

Aurore Schwab[1]

Les rapports issus du système des Nations Unies qui concernent la pratique du crime d'honneur n'ont pas, jusqu'à présent, été analysés dans une perspective d'histoire des religions. Je souhaite ouvrir cette brèche en m'arrêtant sur un document spécifique : le rapport de 2002[2] écrit par la rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences[3] en charge à l'époque, Radhika Coomaraswamy. Ce rapport se concentre sur une thématique annoncée par son sous-titre : « les pratiques culturelles au sein de la famille qui constituent des formes de violence contre les femmes ». Dans ce cadre, la rapporteuse spéciale aborde plusieurs pratiques dont celle du crime d'honneur. Pour rendre compte de cette pratique, elle se base principalement sur une étude d'Amnesty International, du mois de septembre 1999, sur la violence contre les femmes au nom de l'honneur au Pakistan[4]. Afin d'étayer mon propos, j'entreprends quelques incursions et des comparaisons avec d'autres rapports onusiens. Le but de la présente recherche n'est pas tant de comprendre comment se passe réellement le crime d'honneur que de comprendre comment certains membres du système des Nations Unies perçoivent et appréhendent cette pratique.

Le rapport susmentionné a été présenté par Radhika Coomaraswamy à ce qui était encore à l'époque la Commission des droits de l'homme[5]. Le travail de tout rapporteur spécial sur une thématique spécifique a comme but d'exa-

---

1. Aurore Schwab est candidate au doctorat en Histoire des religions à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève.

2. E/CN.4/2002/83.

3. Dans cet article, je désignerai la rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences par les termes « la rapporteuse spéciale », « la rapporteuse spéciale sur la violence » ou encore « la rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes ».

4. Amnesty International, *Pakistan. Violence against women in the name of honour*, ASA/33/17/99, septembre 1999.

5. En 2006, la Commission des droits de l'homme fut transformée en l'actuel Conseil des droits de l'homme.

miner, de contrôler, de conseiller et de rapporter publiquement la mise en œuvre des normes des droits de l'homme concernant ladite thématique[6] ; ici, la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences. Le statut des rapporteurs spéciaux permet à la fois de rendre attentifs les États membres, les organisations internationales, les organisations non gouvernementales et l'opinion publique à une question particulière et de créer une pression sur les États membres dans le but d'améliorer la mise en œuvre des droits de l'homme. De cette manière, les rapporteurs spéciaux ont contribué et contribuent encore actuellement à l'élaboration de conventions internationales et à l'adoption de résolutions générales. Pourtant, Antonio Cassese souligne deux défauts majeurs quant à leurs résultats : le premier est la faiblesse du résultat final qui est trop diplomatique ou trop général ; le second est le discours qui vise des spécialistes plutôt que l'opinion publique, ce qui a pour conséquence de réduire la diffusion des informations à des cercles restreints du système des Nations Unies[7].

Ces faiblesses sont compréhensibles à travers trois tensions vécues par les rapporteurs spéciaux et relevées par Joanna Naples-Mitchell[8]. D'abord, les rapporteurs spéciaux sont affiliés au système des Nations Unies mais ont un statut indépendant[9]. Ensuite, ils ont un rapport ambigu avec les États membres puisqu'ils les considèrent à la fois comme partenaires (leur accord pour les visiter et pour rendre un rapport est nécessaire) et comme adversaires (ils les considèrent comme les objets de leur contrôle). Enfin, leur mandat les appelle à couvrir un champ d'investigation mondial, ce qui ne peut être rempli en pratique par manque de temps, d'argent et de personnel. Pourtant, malgré les tensions engendrées par leur position qui les empêchent d'avoir des résultats optimaux, Joanna Naples-Mitchell considère les rapporteurs spéciaux à la fois comme une extension des bases idéologiques des droits de l'homme[10] et comme des agents du discours des droits de l'homme[11]. C'est d'ailleurs en ces termes que j'appréhende leurs rapports, c'est-à-dire comme porteurs d'un discours normatif.

---

6. B. G. Ramcharan, *The Quest for Protection: A Human Rights Journey at the United Nations*, Genève 2005.

7. A. Cassese, *International Law*, Oxford 2005 (2001[1]), p. 388-389.

8. J. Naples-Mitchell, « Perspectives of UN Special Rapporteurs on their Role: Inherent Tensions and Unique Contributions to Human Rights », *The International Journal of Human Rights* 15, 2 (2011), p. 232-248. Son article se base sur des interviews de rapporteurs spéciaux, y compris Radhika Coomaraswamy.

9. Ils ne sont pas rémunérés par le système des Nations Unies mais ont certains privilèges (entre autres, le soutien du secrétariat du système des Nations Unies et l'immunité diplomatique). Pour éviter certains conflits d'intérêts, ils ne doivent pas être en charge d'un poste politique important dans leur pays.

10. J. Naples-Mitchell, « Perspectives of UN Special Rapporteurs on their Role: Inherent Tensions and Unique Contributions to Human Rights », p. 244.

11. *Ibid*. p. 245.

1. Le crime d'honneur : de la famille à la communauté

Le système des Nations Unies ne propose pas de définition précise du crime d'honneur. En revanche, le *Thesaurus*[12] onusien fournit un certain nombre d'informations. Le crime d'honneur est « l'acte de tuer ou de blesser une parente au nom de l'honneur familial ». Ainsi, le *Thesaurus* restreint cette pratique à des violences intrafamiliales. Pourtant, les différents rapports sur la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences mettent l'accent non seulement sur le rôle de la famille mais encore sur celui de la communauté.

> Il arrive que des femmes ou des filles soient tuées par des membres de leur famille pour ce qu'il est convenu d'appeler des « crimes contre l'honneur » ; en certaines circonstances, de tels actes sont soutenus et réclamés par la communauté afin de sauver l'honneur de la famille. Il semble que, dans certains pays, on considère qu'une femme non mariée qui perd sa virginité déshonore sa famille, même si elle a été victime d'un viol. Ses parents ne peuvent plus la marier et le risque est grand qu'elle soit persécutée par les membres de la communauté, ainsi que par sa propre famille[13].

Ainsi, le crime d'honneur serait un acte qui s'inscrit au sein à la fois de la famille et de la communauté. La question de la communauté est actuellement au centre de débats juridiques internationaux et le concept de « communauté » utilisé en sciences sociales doit aussi être remis en question car il n'est plus possible[14] de circonscrire une communauté par son territoire ou par certaines caractéristiques communes (langue, religion, règles, normes, etc.). Ce constat est dû, entre autres, à la migration des peuples et aux nombreux échanges transnationaux.

La double appartenance du crime d'honneur aux sphères familiale et communautaire est soulignée par le rapport de 2002. De plus, le rapport insère cette pratique dans un contexte valorisant la pureté des femmes[15]. L'honneur peut être perçu comme résidant dans leur corps. Celles-ci incarneraient alors l'honneur de leur famille et de leur communauté. Dès lors, si elles ont un comportement ou sont soupçonnées d'avoir un comportement contraire aux normes admises, l'honneur de leur famille est perdu. La famille risque d'être ostracisée si les membres masculins ne réagissent pas. Pour ce faire, il leur faut tuer la femme et parfois l'homme désignés responsables de cette perte.

Pourtant, le crime d'honneur n'est pas uniquement présenté par le rapport comme une pratique communautaire ou familiale, mais aussi comme une pratique rituelle : « une forme ritualisée de violence habituellement avec des auteurs masculins et souvent, mais pas toujours, avec des victimes

---

12. UNBIS *Thesaurus*, « honour killings », http://unhq-appspub-01.un.org (décembre 2011).
13. E/CN.4/1998/54, version française, p. 37, par. 164.
14. Comme le souligne encore Isabelle Schulte-Tenckhoff dans son article « *Community*/collectivité : multiculturalisme et droits collectifs au Canada », I. Schulte-Tenckhoff, *Droit et Cultures* 2, 44 (2002), p. 65-74.
15. E/CN.4/2002/83, version française, p. 13, par. 28.

féminines »[16] (traduction personnelle). En outre, John Are Knudsen suggère que la vengeance plutôt que l'honneur est le motif principal des crimes d'honneur et, contrairement à la plupart des rapports sur la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences, il soutient que les auteurs de ces meurtres ne demeurent pas impunis. Selon lui, même si les meurtriers échappent fréquemment aux poursuites judiciaires, ils deviennent souvent la cible de meurtres de vengeance.

2. Le crime d'honneur : une pratique culturelle

À la lecture des documents onusiens, un élément a particulièrement retenu mon attention. On peut y trouver une volonté affichée de séparer la religion de la culture. Dans une perspective d'histoire des religions, une telle distinction paraît très compliquée. En effet, la religion fait partie de la culture, il semble donc difficile, voire impossible de les opposer l'une à l'autre. Cependant, le système onusien considère officiellement cette pratique comme contraire à tous les droits de l'homme et en particulier aux droits de la femme[17] et comme uniquement culturelle. D'ailleurs, le sous-titre du rapport de 2002 préalablement énoncé nous l'indique clairement : « les *pratiques culturelles* au sein de la famille qui constituent des formes de violence contre les femmes » (je souligne) ; on ne parle pas ici de pratiques religieuses. Pourtant, en observant les rapports des rapporteuses spéciales sur la violence, on voit que les partisans de certaines pratiques dites traditionnelles, selon la terminologie onusienne, les expliquent non seulement en termes culturels mais encore en termes religieux. C'est le cas par exemple de l'excision qui est attribuée par certains à l'Islam selon un rapport de 1985[18], écrit par la présidente-rapporteuse du groupe de travail sur les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants en charge à l'époque, Halima Embarek Warzazi. Cette position est clairement sous-entendue dans le rapport de 2002[19] puisque

---

16. Cette définition vient de Cees Maris (philosophe du droit) et Sawitri Saharso (sociologue). C. Maris, S. Saharso, « Honour Killing: A Reflection on Gender, Culture and Violence », p. 56 Elle est reprise provisoirement par l'anthropologue John Are Knudsen, spécialiste du nord du Pakistan, J. A. Knudsen, « Traditional (in)justice: Honour killings in Pakistan », dans L. Lindholt, S. Schaumberg (éd.), *Traditional Justice: Human Rights in Development Yearbook*, Leyde 2003, p. 105-126.

J. A. Knudsen, *License to Kill: Honour killings in Pakistan,* Chr. Michelsen Institute Reports, Bergen 2004.

17. « La Conférence mondiale sur les droits de l'homme souligne, en particulier, à quel point il importe de s'employer à éliminer la violence à laquelle sont exposées les femmes dans la vie publique et privée, toutes les formes de harcèlement sexuel, d'exploitation et de traite dont elles sont victimes ainsi que les préjugés dont elles font l'objet dans l'administration de la justice, et à venir à bout des contradictions qui peuvent exister entre les droits des femmes et les effets nuisibles de certaines pratiques traditionnelles ou coutumières, des préjugés culturels et de l'extrémisme religieux », *Déclaration et le programme d'action de Vienne*, par. 38.

18. E/CN.4/AC.42/1985/L.3, Ann. II, version française, p. 9.

19. « Les Etats devraient se garder d'invoquer la coutume, la tradition ou la religion pour se soustraire à l'obligation d'éliminer la violence contre les femmes et les filles au sein de la famille », E/CN.4/2002/83, version française, p. 35, par. 123.

celui-ci suggère aux États de ne pas invoquer la religion pour légitimer les violences familiales telles que le crime d'honneur.

Les raisons pour lesquelles une telle différenciation entre religion et culture s'est mise en place au sein du système onusien sont, à mon avis, principalement politiques et juridiques. En effet, la religion est actuellement un sujet politiquement sensible. De plus, la liberté de religion est un droit fondamental[20] qui se trouve dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948. Dans notre cas, ce droit se heurte à un autre droit fondamental, le droit à la santé[21]. Ainsi, situer le problème dans un champ culturel plutôt que religieux permet à la fois d'éviter d'aborder un sujet sensible et une confrontation entre deux droits fondamentaux. Cette différenciation, juridiquement judicieuse mais anthropologiquement très compliquée, est évidente dans le rapport de 2002 :

> L'honneur est un prétexte qui sert à camoufler les crimes les plus odieux. La notion d'honneur est d'autant plus forte qu'elle résiste au raisonnement et à l'analyse. En réalité, ce qui se cache sous le terme « honneur », c'est le besoin qu'ont les hommes d'exercer un contrôle sur la sexualité féminine et de restreindre la liberté des femmes. Ces meurtres ne s'appuient pas sur des croyances religieuses mais sur des traditions culturelles ancestrales. L'honneur définit le statut d'une famille. Dans les sociétés patriarcales et patrilinéaires, la responsabilité de sauvegarder l'honneur de la famille incombe aux femmes. Les femmes y sont volontiers considérées comme des marchandises, et non comme des êtres humains dotés de dignité et des mêmes droits que les hommes[22].

On voit que la rapporteuse spéciale de 2002 considère les crimes d'honneur comme étant paradoxaux puisqu'ils relèveraient non pas de l'honneur, terme positif désignant selon sa source « l'estime, le respect, la dignité [, etc.][23] », mais au contraire de quelque chose de déshonorant. À ce titre, Kofi Annan déclara en 2000 que les *honour killings* étaient en fait des *shame killings*[24]. Pour soutenir que l'honneur camoufle les « crimes les

---

20. « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites », *Déclaration universelle des droits de l'homme*, A_RES_217(III)[A], art. 18.

21. « Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires ; elle a droit à la sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté », *Déclaration universelle des droits de l'homme*, A_RES_217(III)[A], art. 25.

22. E/CN.4/2002/83, version française, p. 11, par. 27.

23. Amnesty International, *Pakistan: Violence against women in the name of honour*, p. 8.

24. Voir sa déclaration sur « Women 2000: Gender Equality, Development and Peace for the Twenty-first Century », communiqué de presse SG/SM/7430 WOM/1203, 05.06.2000 ; ainsi que sa déclaration sur le Jour international pour l'élimination de la violence envers les femmes, 25.11.2000, communiqué de presse SG/SM/7635 WOM/1239, 21.11.2000.

plus odieux », la rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes argumente de plusieurs manières.

Premièrement, elle dit que le terme « honneur » n'appartient pas au champ du raisonnement et de l'analyse. Cette assertion pose la question de la rationalité en opposition avec la magie[25]. Cette opposition rappelle la perspective évolutionniste selon laquelle l'humanité dans son ensemble est soumise au même mouvement historique et subit une série d'étapes. La première, la plus ancienne et négativement perçue, est l'étape magique. La deuxième, l'étape religieuse, marque le passage transitoire jusqu'au stade le plus élevé, l'étape de la raison. La perspective évolutionniste, combinée à l'idéologie du progrès (qui lui est antérieure), aide à comprendre l'assertion de la rapporteuse spéciale sur la violence. En écrivant que l'honneur ne fait pas partie de la raison, on comprend qu'elle perçoit la pratique du crime d'honneur comme une pratique qu'il faut dépasser. Ainsi, pour progresser et évoluer, ceux qui pratiquent le crime d'honneur devraient devenir « raisonnables ».

À cet égard, il est intéressant de noter l'utilisation juridique d'être « privé de raison ». Au XIX^e^ siècle, en Europe et en Amérique, alors que la médecine légale connaît un essor important, l'argument d'être privé de raison est utilisé comme défense pour justifier le meurtre d'une épouse. Selon Leila Linhares Barsted et Jacqueline Hermann[26], être « privé de raison » permet alors de masquer et de justifier une attitude sexiste. Le concept populaire de « crime passionnel[27] » rend d'ailleurs compte d'une acceptation plus générale de cette justification. De plus, selon Joëlle Guillais[28], le meurtre d'une épouse peut bel et bien s'expliquer par une atteinte à l'honneur de son mari et la peine encourue par celui-ci se voit souvent réduite. Cette utilisation juridique d'un état mental diminué par des émotions se développa ensuite et finit par comprendre des crimes éloignés des relations matrimoniales[29].

Deuxièmement, la rapporteuse spéciale sur la violence s'inscrit dans une perspective genre. Sous le concept d'honneur se cache le besoin qu'ont les hommes d'exercer un contrôle sur la sexualité féminine. Radhika Coomaraswamy explique que les « sociétés patriarcales et patrilinéaires » font reposer l'honneur de la famille sur les femmes. Celles-ci ne sont pas perçues comme des êtres humains mais des objets. Dans cette idée, les femmes sont tirées en deux directions contraires ; d'une part, elles sont le sujet central puisqu'elles incarnent l'honneur de la famille définissant

---

25. Dans la version française, le début de phrase « l'honneur est un prétexte […] » est la traduction de la version originale anglaise « l'honneur est un mot magique » (« honour is a magic word […] »). C'est dans un sens métaphorique qu'il faut comprendre ici l'adjectif magique mais ceci ne modifie pas notre analyse.

26. L. L. Barsted, J. Hermann, « Legal Doctrine and the Gender Issue in Brazil », *American University Journal of Gender, Social Policy & Law* 7, 235 (1998-1999), p. 244-246.

27. J. Guillais, « Émergence du crime passionnel au XIX^e^ siècle », *Perspectives Psy* 36, 1 (1997), p. 45-50.

28. *Ibid*.

29. L. L. Barsted, J. Hermann, « Legal Doctrine and the Gender Issue in Brazil », p. 244.

par-là même le statut familial et, d'autre part, elles sont dépossédées de toute humanité puisqu'elles se trouvent réduites à l'état de choses, de « marchandises ». Cependant, la rapporteuse spéciale omet ici[30] le fait que les hommes peuvent aussi être victimes de crimes d'honneur et que, parfois, les femmes participent à la mise à mort d'un(e) parent(e). Nous reviendrons sur ces deux éléments par la suite.

Finalement, la rapporteuse spéciale présente la volonté de distinguer les croyances religieuses des traditions culturelles ; trois réflexions semblent ressortir de l'analyse de cette distinction. La première réflexion concerne la croyance religieuse ; la seconde, le concept de tradition ; et la troisième, l'idéologie du progrès préalablement abordée.

1) Le rapport parle de croyances religieuses et non pas de religion ni de pratiques religieuses. En faisant exclusivement référence à un système de croyances, il met de côté un pan entier de la religion pourtant essentiel, c'est-à-dire les pratiques rituelles. L'avis de la rapporteuse spéciale ne prend donc pas en compte la religion comme système interdépendant de croyances et de pratiques, tel qu'Émile Durkheim l'a défini :

> Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent[31].

Ainsi, les croyances et les pratiques relatives à des choses sacrées, qui sont pour Durkheim des éléments détachés et interdits, sont placées ensemble dans un système nommé « religion ». De plus, la communauté est centrale pour Durkheim et les termes « communauté morale » et « église » font référence à cet aspect. La communauté appelée « église » n'est pas une particularité chrétienne selon cet auteur, mais se réfère à toutes communautés religieuses[32]. Selon lui, la communauté se base sur un sentiment de groupe que les êtres humains cherchent dans le but de garder un ordre social. Ainsi, l'approche sociologique de Durkheim met l'accent sur le rôle du regroupement humain plutôt que sur la dimension sacrée de la religion. En nous basant sur cette considération, la pratique du crime d'honneur pourrait donc être incluse dans la religion.

2) Il me semble important de mettre en relief la question de la tradition. En effet, en désignant le crime d'honneur, le rapport ne parle directement ni de rite, ni de pratique ; le crime d'honneur serait une « tradition culturelle ancestrale ». De plus, il compare[33] « l'homme traditionnel » du Moyen-Orient et de la Méditerranée qui « croi[t] à l'honneur » à l'homme moderne des États-Unis qui n'y croit pas.

---

30. Elle souligne cet aspect dans un autre passage du rapport : E/CN.4/2002/83, version française, p. 11, par. 22.

31. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1968 (1912[1]), p. 51.

32. Ibid., p. 48-50.

33. E/CN.4/2002/83, version française, p. 31-32, par. 107.

En latin, comme en français et en anglais[34], le terme « tradition » renvoie à une connaissance ou à des coutumes qui sont transmises. De plus, la tradition est une interprétation du passé selon les critères présents[35]. Ainsi, cette opposition entre « moderne » et « traditionnel » n'est pas pertinente parce que les hommes « modernes » sont aussi « traditionnels » : tous réinterprètent leur passé. Cette distinction entre religion et tradition a d'ailleurs été critiquée en 2007 par Yakin Ertürk, sociologue et seconde rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes :

> Ces initiatives ont contribué à identifier des types de violence qui n'étaient pas encore officiellement reconnus et ont permis de mobiliser la communauté internationale comme les communautés locales en vue de leur élimination ; mais elles ont aussi eu pour effet de désigner certaines cultures comme étant la source du problème. Comme l'a souligné un auteur, l'action contre les pratiques traditionnelles préjudiciables a malheureusement renforcé l'idée que les métropoles occidentales n'ont pas de « tradition » ou de « culture » préjudiciable pour les femmes et que la violence qui y existe est idiosyncratique et individuelle plutôt que tolérée d'un point de vue culturel (cf. B. Winter, D. Thompson and S. Jeffreys, 2002. The UN Approach to Harmful Traditional Practices., *International Feminist Journal of Politics* vol. 4, n° 1, pp. 72-94). Une publication des Nations Unies sur les pratiques traditionnelles préjudiciables, par exemple, semble juxtaposer les pratiques traditionnelles non occidentales et les « pratiques non traditionnelles, comme le viol et la violence familiale » (sic) (cf. Harmful Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children, Human Rights Fact Sheet n° 23, 1995.). Cette classification est douteuse et met en relief le problème de la signification du concept de « tradition ». Étant donné que les taux de violence familiale et de viol restent élevés dans les sociétés occidentales (cf. See the reports on my missions to Sweden [A/HRC/4/34/Add.3] and the Netherlands [A/HRC/4/34/Add.4]), malgré l'adoption de mesures juridiques et institutionnelles louables en faveur des femmes, il est difficile de ne pas percevoir ces violations comme des traditions sociales préjudiciables plutôt que simplement comme des crimes commis par des individus déviants[36].

Ainsi, la seconde rapporteuse spéciale mesure l'importance du travail de la première rapporteuse spéciale qui a été fondamental pour mobiliser la communauté internationale sur la question de la violence envers les femmes. Pourtant, Yakin Ertürk se distancie de l'approche utilisée par Radhika Coomaraswamy. En effet, elle souligne un problème important qui découle

---

34. J. L. Mckechnie, *Webster's New Twentieth Century Dictionary of The English Language*, New York 1972, entrée « tradition ».

35. F. Pouillon, « Plus c'est la même chose, plus ça change », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 15 (1977), p. 203-211.

36. A/HRC/4/34, version française, p. 12, par. 33.

de son approche, l'essentialisme[37]. En offrant une généralisation excessive, on crée des stéréotypes culturels et on ne tient pas compte du caractère changeant et fluide de toute culture. De plus, cela renforce une perception divisée du monde entre l'Ouest et l'Est. Dans cette division imaginaire se trouve une hiérarchie implicite : les sociétés occidentales sans traditions ou cultures mauvaises pour les femmes sont exemplaires ; les sociétés orientales sont imparfaites de par leurs pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes.

3) Comme je l'ai dit préalablement, le rapport analysé met l'accent sur le fait que le crime d'honneur serait une « tradition culturelle ancestrale ». Dans l'interdiction imposée aux États de justifier ces pratiques par la religion, la tradition ou la culture, on voit non seulement que la « tradition du crime d'honneur » n'est pas légitime mais encore que le passé, relatif aux termes « tradition » et « ancestral », doit être dépassé, abandonné. L'idée d'un respect de la tradition à travers le prisme de la religion se trouve donc bien loin de cette idée de progrès.

Comme le souligne Frédéric Rouvillois[38], l'idée de progrès est née à l'aube du siècle des Lumières. Elle reflète la croyance que le développement technique peut améliorer les conditions à la fois économiques et sociales. Au XIX^e^ siècle, cette idée se mélangea à la conception évolutionniste du monde. Les cultures étaient hiérarchisées et la culture la plus techniquement développée était la plus civilisée. Cette progression linéaire du développement fut fortement critiquée par les anthropologues à la fin du XIX^e^ siècle. Plus tard, en 1952, Claude Lévi-Strauss, pour qui chaque culture est une construction originale qui mérite d'être analysée pour elle-même, écrivit dans son livre *Race et histoire* destiné à l'UNESCO :

> L'humanité n'évolue pas dans un sens unique. Quand nous sommes intéressés à un certain type de progrès, nous en réservons le mérite aux cultures qui le réalisent au plus haut point, et nous restons indifférents devant les autres. Ainsi, le progrès n'est jamais que le maximum de progrès dans un sens prédéterminé par le goût de chacun[39].

Ainsi, le but d'un anthropologue n'est pas de juger si une pratique est « évoluée » ou non, mais plutôt de comprendre un phénomène. À cet égard, les juges ont beaucoup de peine à rendre un verdict lorsque des pratiques comme le crime d'honneur ou l'excision sont en jeu. Le juriste et spécialiste australien des droits de l'homme, John Tobin[40], dans un article qui touche l'obligation internationale d'abolir les pratiques traditionnelles nuisibles à la

---

37. Le début de phrase « mais elles ont aussi eu pour effet de désigner certaines cultures […] » est la traduction officielle de « it also contributed to essentializing certain cultures as the source of the problem […] ».

38. F. Rouvillois, *L'invention du progrès : 1680-1730*, Paris 2010 (1996[1]).

39. C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris 2011 (1952[1]), p. 102.

40. J. Tobin, « The International Obligation to Abolish Traditional Practices Harmful to Children's Health: What Does It Mean and Require of States ? », *Human Rights Law Review* 9, 3 (2009), p. 373-396.

santé des enfants[41], invite les États à trouver des solutions fines et culturellement sensibles pour répondre à ces problèmes.

Pour illustrer les problèmes qu'il rencontre, il prend un exemple éloquent[42]. C'est l'histoire d'un immigré éthiopien aux États-Unis qui est condamné à 10 ans de prison en 2006 pour avoir excisé sa fille. Il avait été jugé coupable d'agression aggravée et de sévices. À la lecture du verdict, le père s'était mis à sangloter et avait nié les accusations. Pour répondre à cette complexité humaine auquel un juge doit faire face, John Tobin invite les États à créer des programmes qui cherchent à engager les membres des communautés concernées. Des solutions aussi lourdes de conséquences que mettre en prison un père et priver sa famille de sa présence pendant 10 ans doivent être questionnées.

Pour répondre à de telles problématiques, plusieurs anthropologues ont questionné l'applicabilité du relativisme culturel. Selon l'anthropologue juridique Sally Engle Merry[43], à la fin du XX^e^ siècle cinq positions émergent de la question qui lie les droits de l'homme au relativisme culturel. Les chercheurs concernés ont différentes vues :

– Adapter les principes universaux des droits de l'homme dans toutes les sociétés humaines[44].

– Interpréter l'expansion des droits de l'homme comme un processus culturel global[45].

– Négocier entre les concepts universaux et les compréhensions culturelles spécifiques[46].

– Remettre en question les pratiques culturelles des autres sociétés au nom de la protection contre la violence envers les femmes.

---

41. *Ibid.*

42. Une situation comparable est décrite dans l'article de A. SEV'ER, G. YURDAKUL, « Culture of Honor, Culture of Change: A Feminist Analysis of Honor Killings in Rural Turkey », *Violence Against Women* 7, 9 (2001), p. 990.

43. S. E. Merry, « Changing Rights, Changing Culture » dans J. K. Cowan, M.-B. Dembour, R. A. Wilson (éd.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge 2001, p. 31-55.

44. W. P. Handwerker, « Universal Human Rights and the Problem of Unbounded Cultural Meanings », *American Anthropologist* 99, 4 (1997), p. 799-809. A. D. Renteln, « Relativism and the Search for Human Rights », *American Anthropologist* 90 (1988), p. 56-72. A. D. Renteln, *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*, Newbury Park 1990.

45. S. E. Merry, « Legal Pluralism and Transnational Culture: The Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli Tribunal, Hawai'i 1993 » dans R. A. Wilson (éd.), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*, Londres 1997. R. A. Wilson, « Introduction: Human Rights, Culture and Context » dans R. A. WILSON (éd.), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*, Londres 1997, p. 1-27.

46. A. A. An-Na'im, « Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights » dans A. A. An-Na'im, F. Deng (éd.), *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Washington DC 1990. A. A. An-Na'im, *Human Rights in cross-cultural Perspectives: a Quest for Consensus*, *Pennsylvania studies in human rights*, Philadelphie 1992. R, Cohen, G. Hydén, W. P. Nagan (éd.), *Human Rights and Governance in Africa*, *Carter lecture series*, Gainesville 1993.

– Soutenir que les droits de l'homme en eux-mêmes sont un discours néocolonial, avec les conceptions de paternalisme et d'infantilisation qui en découlent.

Pour Sally Engle Merry, il n'existe pas une opposition fondamentale entre les droits de l'homme et la culture. En effet, en voyant les droits de l'homme opposés aux coutumes d'une culture particulière, on ne considérerait pas l'impact des militants, des gens locaux et des chercheurs ayant négocié les contradictions et redéfini à la fois le sens du droit et celui de culture[47]. Pour questionner les limites du relativisme culturel, elle soutient qu'aucun anthropologue ne se base sur le relativisme culturel pour défendre le nazisme. On peut donc jeter un pont entre les droits de l'homme et la culture.

Par ailleurs, concernant directement la question de la violence envers les femmes, Sally Engle Merry écrit[48]:

> To see violence against women as an opposition between culture and rights fails to acknowledge the contested and variable cultural support this variety of behaviour receives in different social groups. It assumes that all of these actions are "cultural" and that there are no debates within any society about the acceptability of each one.
>
> Any simple opposition between culture and rights misunderstands the nature of both. Rights are a cultural phenomenon, developing and changing over time in response to a variety of social, economic, political and cultural influences.

Ainsi, Sally Engle Merry représente la tendance anthropologique qui invite ses pairs à émettre des réserves quant au relativisme culturel. En rigidifiant l'acception de termes tels que la « culture », la « religion » et le « droit », il n'est plus possible de prendre en compte le mouvement perpétuel des choses, le « branloire pérenne » de Michel de Montaigne pour qui la constance n'est pas plus qu'un mouvement continu :

> Le monde n'est que branloire pérenne : Toutes choses y branlent sans cesse, la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Ægypte : et du branle public, et du leur. La constance même n'est autre chose qu'un branle plus languissant[49].

3. Le crime d'honneur : une pratique rituelle

Outre les discours qui souhaitent soit une distinction soit une conjonction des notions de culture et de religion, la question de la ritualité est soulevée par le rapport de 2002 :

> La notion d'honneur et l'expression qu'elle trouve dans différentes sociétés ont engendré de multiples formes de violence à l'égard des femmes. Il peut s'agir de violence directe ou indirecte. Dans le Sind (Pakistan), cette violence se traduit par la pratique dite karo-kari. Karo signifie littéralement « homme noi » et kari « femme noir ». Ces deux termes désignent celles et ceux qui ont

47. S. E. Merry, « Changing Rights, Changing Culture », p. 32.
48. *Ibid.*, p. 38.
49. M. de Montaigne, *Essais* t. III, 2, Paris 2002 (1595[1]), p. 32-33.

> causé le « déshonneur » de leur famille par différents types de comportement. Pour une kari, il ne peut y avoir d'autre punition que la mort. Elle sera le plus souvent tuée et dépecée rituellement, généralement avec l'accord explicite ou implicite de la communauté[50].

À travers l'enquête d'Amnesty International sur laquelle le rapport onusien de 2002 se base, on apprend qu'il y a des lieux où le crime d'honneur est plus ritualisé que d'autres[51]. En effet, la pratique du *karo-kari* qui se passe dans le Sind, au sud-est du Pakistan, serait très ritualisée. Nous apprenons que les « hommes noirs » et « femmes noires » sont tués à coups de hache, souvent à la vue et avec la complicité de tous. Le terme ici utilisé, « dépecer », dans un contexte ritualisé offre un possible lien avec le sacrifice.

Au Pakistan, plusieurs termes[52] se réfèrent à la pratique du *karo-kari* ; cela semble dépendre des régions. La terminologie change en fonction des quatre provinces qui constituent le Pakistan : *kala-kali* (Penjab), *tor-tora* (Khyber Pakhtunkhwa), *siyahkari* (Baloutchistan) et *karo-kari* (Sind). Ces pratiques semblent analogues[53] mais sans étude exhaustive de ces différentes régions, il est impossible d'obtenir une idée claire de la situation. Dans toutes ces provinces, il apparaît que la communauté joue un rôle essentiel dans la pratique du crime d'honneur[54]. Cette information est confirmée par Fadia Faqir[55] pour qui la rumeur et la réputation sont centrales dans le crime d'honneur. La citation mise en exergue plus haut met l'accent sur le rôle de la communauté. Celle-ci approuve explicitement ou implicitement la punition du/de la coupable, parfois par le biais du conseil de tribu. Le conseil de tribu, constitué exclusivement d'hommes, exerce un pouvoir judiciaire parallèle au pouvoir de l'État. Cette « justice traditionnelle » ou « justice tribale »[56] est souvent un facteur déterminant dans la condamnation pour déshonneur comme la citation suivante le montre :

> Les crimes d'honneur sont commis par les maris, les pères, les frères ou les oncles, ou parfois au nom du conseil de tribu. Afin de réduire la sanction encourue, la tâche est généralement confiée à un mineur de la famille qui sera traité en héros. S'il arrive néanmoins qu'il soit envoyé en prison, ses codétenus lui laveront les pieds et lui diront qu'il est désormais un homme accompli. L'acte est considéré comme un rite de passage à l'âge adulte. Paradoxalement,

---

50. E/CN.4/2002/83, version française, p. 11, par. 29.
51. ASA/33/17/99, p. 6 ; p. 12.
52. S. Patel, A. M. Gadit, « Karo-Kari: A Form of Honour Killing in Pakistan », *Transcultural Psychiatry* 45 (2008), p. 684.
53. N. Malick, I. Saleem, I. Hamdani, « Karo Kari, TorTora, Siyahkari, Kala Kali » dans *There is no « Honour » in killing. National Seminar Report*, Shirkat Gah and Women Living Under Muslim Laws, Lahore 2002.
54. ASA/33/17/99, p. 12.
55. F. Faqir, « Intrafamily Femicide in Defence of Honour: The Case of Jordan », *Third World Quarterly* 22, 1 (2001), p. 70.
56. J. A. Knudsen, *License to Kill: Honour killings in Pakistan*, p. 1.

> on a parfois constaté que des femmes, parentes de la victime, soit commettaient elles-mêmes le crime soit en étaient les complices[57].

La rapporteuse spéciale s'étonne que les femmes soient à la fois victimes et complices de crimes d'honneur. Elle voit là un paradoxe. Cependant, les femmes héritent comme les hommes de pratiques culturelles et religieuses dans lesquelles les rôles sont codifiés. Modifier un tel héritage est extrêmement difficile, voire impossible dans certains cas. Dans un système où les codes sont rigoureux, la marge de manœuvre des individus est relativement faible. Elle le devient d'autant plus pour les femmes qui risquent leur vie pour être soupçonnées d'un mauvais comportement. Il leur devient donc presque impossible, sans soutien interne ou externe, de modifier une telle coutume. En effet, même si elles voulaient rejeter la pratique du crime d'honneur, elles ne pourraient le faire aisément puisqu'elles mettraient en péril l'ordre habituel des choses et, par conséquent, se feraient tuer. En revanche, si elles acceptent le système, elles ont une certaine latitude et sont perçues positivement ; l'ordre général est ainsi préservé.

Fadia Faqir[58] rappelle que les études genre soulignent l'importance attachée à la réputation sexuelle qui serait un moyen pour les hommes de contrôler les femmes. La conclusion logique serait que les femmes sont les principales victimes de violence. Pourtant, cette opinion doit être nuancée par les études de John Are Knudsen[59] ainsi que celle de Sharon Araji et John Carlson[60]. L'objet de cette dernière recherche est de former une image de la perception des étudiants jordaniens sur la violence en Jordanie. Les auteurs sont surpris de voir que beaucoup d'étudiants interrogés pensent que la violence faite par les femmes est un problème extrêmement sérieux[61]. Dans cette idée, les femmes ne sont donc pas uniquement victimes mais aussi auteures de mauvais traitements.

Selon le rapport de 2002, comparés aux femmes, les hommes ont une marge de manœuvre plus large (économiquement, socialement, etc.), mais surtout, ils risquent moins de se faire tuer pour des questions d'honneur. Bien que dans le cas du *karo-kari*, les hommes risquent théoriquement autant que les femmes de mourir ; dans les faits il n'en est rien, selon le rapport[62], car la *kari* est tuée en premier ce qui laisse le temps au *karo* de prendre la fuite et, ensuite, de négocier avec la famille pour rétablir l'équilibre. Il propose de l'argent et/ou une femme de sa propre famille.

---

57. E/CN.4/2002/83, version française, p. 11, par. 22.

58. F. Faqir, « Intrafamily Femicide in Defence of Honour: The Case of Jordan », p. 70.

59. Comme je l'ai écrit précédemment, Knudsen (dans ses deux travaux) trouve que les auteurs (masculins) de crimes d'honneur ou de vengeance ne demeurent pas impunis ; ils sont pourchassés à leur tour.

60. S. Araji, J. Carlson, « Family Violence Including Crimes of Honor in Jordan: Correlates and Perceptions of Seriousness », *Violence Against Women* 7, 5 (2001), p. 586-621.

61. *Ibid*., p. 611.

62. E/CN.4/2002/83, version française, p. 13, par. 29. Cette information est confirmée par J. A. Knudsen, *License to Kill: Honour killings in Pakistan*, p. 15.

D'ailleurs, encore selon le rapport, les différences de traitement entre *karo* et *kari* se poursuivent après la mort car le déshonneur des *kari* continue de les frapper :

> Il va sans dire que le déshonneur des karis continue de les frapper même après leur mort. Leurs cadavres sont jetés dans des rivières ou enterrés dans des tombes secrètes spécialement réservées aux karis, tandis que les karos sont enterrés dans des cimetières communaux[63].

Une telle différence de traitement est aussi notée par Amir Jafri[64] et John Are Knudsen[65]. En outre, ce dernier écrit que la famille ne doit pas exprimer de quelconque regret ou douleur. Mais tuer une personne est très probablement un événement particulièrement difficile et il semble évident qu'une telle action est impossible à faire sans une certaine distance psychologique. Cette distance affaiblit les liens sociaux entre la victime et l'agresseur. Ainsi, être un homme requiert du détachement et de la dureté vis-à-vis des femmes de sa propre famille. Le statut d'homme se prouve par le meurtre de parentes et par la dissimulation de toutes émotions face à ce meurtre.

La rapporteuse spéciale de 2002 désigne le crime d'honneur comme un rite de passage pour les jeunes hommes. Selon Arnold Van Gennep[66], le premier à employer cette terminologie, les rites de passage ont une structure ternaire : une phase de séparation où l'individu sort de son état antérieur, une phase de liminalité[67] où l'individu est entre deux statuts et une phase d'agrégation où celui-ci acquiert son nouvel état. Ainsi, le jeune tueur en lavant l'honneur de sa famille par le meurtre de la coupable change de statut ; il passe de la jeunesse à l'âge adulte. Il est alors reconnu par sa communauté comme étant un homme. L'acte de laver l'honneur de sa famille est extrêmement valorisé puisque le jeune homme est félicité, traité en héros et que ses codétenus lui lavent les pieds.

Apparaissant faire partie du rite de passage, on pourrait croire que le lavement des pieds du meurtrier représente la phase d'agrégation. Mais, cette idée ne trouve pas résonance dans les sources ni dans la littérature.

---

63. E/CN.4/2002/83, version française, p. 13, par. 30.

64. A. H. Jafri, *Honour killing: dilemma, ritual, understanding*. Oxford 2008, p. 63.

65. J. A. Knudsen, *License to Kill: Honour killings in Pakistan,* p. 4.

66. A. Van Gennep, *Les rites de passage*, New York – Paris – La Haye 1969 (1909[1]), p. 14.

67. Le concept de liminalité est souligné par V. W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, The Lewis Henri Morgan lectures*, Londres 1969. L'auteur écrit : « The attributes of liminality or of liminal personae ("threshold people") are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there ; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial. As such, their ambiguous and indeterminate attributes are expressed by a rich variety of symbols in the many societies that ritualize social and cultural transitions. Thus, liminality is frequently likened to death, to being in the womb, to invisibility, to darkness, to bisexuality, to the wilderness, and to an eclipse of the sun and moon », *ibid*., p. 95. Durant cette période liminale, aucune règle n'est appliquée. L'individu peut alors réfléchir à son propre rôle dans la communauté. C'est donc un moment qui peut être à la fois critique et créatif.

Si la pratique du lavement des pieds existe, il semblerait qu'elle soit marginale. En effet, dans le cas des ablutions islamiques, c'est une pratique individuelle ; et, dans le cas de la pratique chrétienne du lavement des pieds, c'est soit un évêque, soit un higoumène qui lave les pieds de subordonnés. Les différences sont telles entre l'acte de laver les pieds du meurtrier dans le crime d'honneur et celui de laver les pieds dans les contextes islamiques et chrétiens que les similarités ne peuvent être justifiées. Ainsi, il s'agit probablement de la glorification de celui qui reçoit le lavement. En effet, dans le sous-continent indien[68], du moins dans le cadre familial hindou, un des signes de respect est de s'incliner en touchant ou en effleurant de la main les pieds de la personne à laquelle on veut manifester du respect. Ainsi, le rôle inversé de la personne lavée crée un écart tel que le lecteur du rapport peut en demeurer choqué.

À l'incertaine pratique de « laver les pieds », répondent les termes « laver l'honneur » :

> Pour laver l'honneur, il faut en règle générale verser le sang d'un être cher ; la victime est en général une femme ou une jeune fille, le meurtrier est en général un parent de sexe masculin et la peine qu'il encourt est en général minime. Qui plus est, le meurtrier est respecté et vénéré pour avoir agi « en homme »[69].

Ainsi, le terme « laver » est aussi utilisé de manière métaphorique par la rapporteuse spéciale. L'honneur, qui se situe dans le corps de la femme[70], a été souillé puisqu'il faut le « laver ». Dans ce cadre, la question de la souillure est intéressante à relever. En effet, selon Mary Douglas[71], l'expérience de la souillure et de la saleté opère une rupture avec l'ordre normal du monde. Les rites de purification effacent le danger qui provient d'une souillure ou d'une pollution. Ce danger est toujours en corrélation avec une situation sociale particulière, au sein d'un système plus global de représentations et de code moral[72].

Selon Mary Douglas, les rites de pureté rappellent la norme et expriment l'ordre social. On peut donc comprendre les rites de pureté en cherchant à la fois les dangers qui préoccupent une société[73] et les sanctions qu'elle pratique. Les rites de pureté deviennent alors une représentation de l'ordre contre le désordre. Dans ce cadre, la sexualité est particulièrement importante car elle régule les liens avec l'extérieur. La sexualité, par sa constante relation avec l'extérieur, devient une source de danger potentiel. Cette perspective me semble très intéressante pour analyser la pratique du crime d'honneur qui devient alors un rite de purification. En effet, il s'agit bien souvent de questions

---

68. Cette information vient de l'expérience personnelle que Jean-François Mayer, Directeur de l'Institut Religioscope, a partagée. Je lui suis très reconnaissante de son aide et de son soutien.
69. E/CN.4/2002/83, version française, p. 11, par. 26.
70. E/CN.4/2002/83, version française, p. 13, par. 28.
71. M. Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres 1970 (1966[1]).
72. *Ibid*., ch. 7.
73. *Ibid*., ch. 6.

liées à la sexualité qui sont sanctionnées par la mort. En « lavant l'honneur » par le meurtre d'une femme, l'ordre social et la norme sont rappelés.

Encore selon Mary Douglas, le désordre est générateur de danger mais aussi de puissance[74]. Ce sont dans les moments désordonnés que de nouvelles règles peuvent se créer, qu'un nouveau système peut naître. Mais ce désordre bute contre l'ordre, ou disons plutôt contre l'idéal d'un ordre. C'est d'ailleurs sous la forme d'un idéal que la *Déclaration universelle des droits de l'homme* apparaît dès son préambule :

> L'Assemblée générale proclame la présente Déclaration Universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des États Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction[75].

À ce titre, il est intéressant de questionner les termes mêmes de « droits de l'homme ». Nous pouvons les interpréter comme 1) Des droits qui appartiennent aux hommes 2) Des droits créés par les hommes 3) Des droits qui essaient de nous faire hommes. Ken Booth[76] et Rosalind Hackett[77] suggèrent une piste intéressante, c'est-à-dire que les droits de l'homme ont le but de nous rendre hommes, de nous construire en hommes.

Pour conclure, rappelons que nous avons d'abord observé le rôle des rapporteurs spéciaux dans le système des Nations Unies et perçu les multiples difficultés qu'ils rencontrent et qui ont un impact sur leur résultat final. Ensuite, en partant des définitions issues soit du *Thesaurus* onusien soit de Cees Maris et Sawitri Saharso, nous avons constaté que le crime d'honneur comme violence intrafamiliale peut s'élargir à un contexte communautaire. Nous avons ensuite focalisé notre attention sur le rapport de 2002 écrit par Radhika Coomaraswamy et avons soulevé deux éléments importants qui en découlent. Le premier élément est l'idée que le crime d'honneur est une pratique culturelle et non pas religieuse. Il apparaît que cette distinction permet d'éviter une confrontation de deux droits fondamentaux (la religion et la santé). Cependant, l'approche employée pour argumenter cette distinction entre culture et religion rappelle la perspective évolutionniste. L'idéologie du progrès est d'ailleurs aussi mobilisée, d'où le fait que la pratique « traditionnelle » du crime d'honneur soit perçue comme un élément à dépasser. Cette

---

74. *Ibid*., ch. 6.

75. A_RES_217(III) [A], préambule.

76. K. Booth, « Three Tyrannies », dans T. Dunne, N. J. Wheeler (éd.), *Human Rights in Global Politics*, Cambridge 1999.

77. R. Hackett, « Human Rights: An Important and Challenging New Field for the Study of Religion », dans P. A. A. Geertz, R. Warne (éd.), *New Approaches to the Study of Religion*, Berlin 2004, p. 165-191.

vision de la tradition a été remise en question par la deuxième rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes, Yakin Ertürk. Celle-ci soulève, dans son rapport de 2007, le problème de l'essentialisme : les pratiques traditionnelles nuisibles ne se retrouvent pas uniquement dans certaines cultures qu'il est possible de clairement délimiter. Cette idée est corroborée par l'anthropologue juridique Sally Engle Merry qui s'oppose à un relativisme culturel absolu et soutient que l'opposition entre droit et culture concernant la violence envers les femmes n'est pas défendable puisqu'elle ne tient pas compte du caractère mouvant d'une culture ni de ses débats internes.

Le dernier élément soulevé par le rapport de 2002 propose que le crime d'honneur soit perçu comme une pratique rituelle. De plus, à la pratique rituelle du crime d'honneur se juxtapose deux types de rite : le rite de passage et le rite de purification. Il apparaît aussi que la pratique du crime d'honneur emprunte des éléments à des rites qui la rapprochent du sacrifice humain, par exemple le fait qu'elle soit une pratique religieuse pour certains pratiquants ou encore que la femme soit tuée et dépecée rituellement. Pourtant, elle ne semble guère être considérée comme un don à une divinité ni comme un passage du monde humain au monde divin. D'ailleurs, au niveau terminologique, il n'est jamais question de sacrifice. On peut dès lors parler de mise à mort rituelle ou de meurtre ritualisé.

Réflexions conclusives

LE SACRIFICE DES AUTRES

Guy G. Stroumsa[1]

Les deux fines et savantes éditrices de ce volume m'ont demandé d'écrire une petite postface, malgré mes protestations qu'elles auraient déjà résumé avec élégance et pertinence les différents chapitres, et aussi offert quelques éléments de synthèse, dans leur introduction. J'espère que ce n'est pas à un goût morbide que je dois un intérêt certes lointain, mais ancien, à la question des sacrifices humains. Depuis longtemps, il me semblait que certains problèmes étranges de l'histoire des religions gagneraient à être étudiés sinon comme des sacrifices humains, du moins à la lumière qu'apporte l'étude de ces sacrifices, dans diverses cultures et contextes historiques.

Ce qui frappe tout de suite à la lecture des travaux ici rassemblés, c'est la présence de l'absence de ces sacrifices, et l'absence de leur présence. Je m'explique. Le premier, le capital paradoxe du sacrifice humain, c'est qu'il ne disparaît jamais de notre horizon, sans jamais passer au premier plan. Mais peut-on parler du sacrifice humain au singulier ? L'une des constantes de ce volume, c'est aussi la constatation, dans chacun de ses chapitres, qu'il ne s'agit pas d'un seul phénomène, qui serait représenté de façon un peu différente dans chacun des contextes religieux et culturels dans lesquels il apparaît.

Pierre Bonnechere parle du sacrifice humain comme d'un « phénomène marginal au centre de la *poli*s. » C'est bien de cela qu'il s'agit, semble-t-il, à chaque fois que nous le rencontrons. À la fois marginal et central. Un phénomène qui n'existe pas vraiment, mais dont on ne réussit pas à se débarrasser.

Nous ne pouvons tenter de cerner les sacrifices humains, comme n'importe quel phénomène, qu'à la lumière que jette sur eux l'évidence documentaire et archéologique. Or cette dernière est toujours bien maigre, et, pire, ne recoupe jamais l'autre. Les sacrifices humains, toujours et partout, semblent bien inspirer une horreur sacrée : quand on en parle, il s'agit toujours de quelque chose qui se passe ailleurs, ou qui s'est passé il y a bien longtemps. Ce n'est jamais de témoignage sur un phénomène de société présent, ou en tout cas

1. Guy Stroumsa est Professeur des religions Abrahamiques et membre de Lady Margaret Hall à l'Université d'Oxford.

présent chez nous, qu'il s'agit. Par ailleurs, Johannes Bonkhorst nous donne peut-être une clef pour comprendre ce paradoxe, quand il argue, au sujet du sacrifice en Inde ancienne, qu'il n'y a en fait qu'un seul véritable sacrifice, qui est le sacrifice humain, et dont tous les autres ne sont que des palliatifs, remplaçant l'être humain par un substitut animal. Bonkhorst ajoute que la victime humaine, de plus, est soit identique au sacrificateur, soit son ennemi.

Pourquoi nous est-il si difficile de cerner le sacrifice humain, de l'identifier ? Un argument souvent avancé est qu'il est éloigné de notre culture moderne, du discours contemporain. Les choses, je crois, sont plus complexes. Chez nous comme chez les peuples anciens ou exotiques, le sacrifice humain est à la fois absent et présent. Il est difficile de croire le sacrifice humain étranger à notre culture, fondée qu'elle est sur la *Genèse*, et son récit du « sacrifice » d'Isaac, et l'*Iliade*, avec celui d'Iphigénie. Le sacrifice humain, déjà une préoccupation constante, une obsession même, chez les grecs et les hébreux, reste telle à travers les cultures, à travers les âges. Point n'est besoin d'invoquer Freud pour savoir, ou au moins deviner, à quel point l'indicible, ce qui n'ose pas dire son nom, ou ce dont on n'ose pas dire le nom, se trouve au cœur même de nos civilisations, et donc de notre discours. Le sacrifice humain, ainsi, survit à toutes les transformations culturelles, comme une rumeur, jamais claire, ni jamais éteinte.

Déjà dans le monde ancien, chez les grecs, les hébreux, les romains, le sacrifice humain signalait la limite entre civilisation et barbarie. Le plus grand crime des indiens d'Amérique, pour les conquérants espagnols, c'était bien les sacrifices humains auxquels ils s'adonnaient. Le dominicain Bartolomé de las Casas, qui se voulait le défenseur des indiens, essaya d'expliquer leurs sacrifices humains en les considérant non comme des actes véritablement religieux, mais comme une exigence de leur religion civile, une religion pratiquée pour le bien de l'état, non pour l'amour de Dieu. Le jésuite Joseph Acosta, de son côté, utilisait le sacrifice humain chez les incas pour souligner leur intense, bien que perverse, religiosité.

Si le sacrifice humain reste autant présent, même s'il est si fuyant, c'est qu'il est aussi, comme le sacrifice lui-même, utilisé comme métaphore. Le plus grand des sacrifices, celui que Dieu fit de son Fils, est bien sûr le cœur même du christianisme, renouvelé de façon permanente dans l'eucharistie. Or il s'agit aussi d'un sacrifice humain, un sacrifice dont le sacrificateur est aussi le sacrifié, selon l'*Épître aux Hébreux*. Même si toute la tradition théologique chrétienne, des Pères de l'Église à Karl Barth, a toujours voulu éviter une approche de la mort de Jésus comme sacrifice humain, le principal rite chrétien, l'eucharistie, reste dangereusement proche d'une métaphore cannibale ou théophage. Dans la littérature chrétienne ancienne, les martyrs, qui sont allés dans l'*imitatio Christi* jusqu'à son ultime conséquence, sont souvent perçus comme victimes de sacrifices humains. Le phénomène du martyre n'est certes pas équivalent à celui du sacrifice humain. Mais rappeler ce dernier pour comprendre le martyre permet des intuitions fertiles. Pour une accusation traditionnelle dans le Moyen Âge chrétien, les juifs pratiquaient le meurtre rituel, en général d'un enfant chrétien, dont le sang était utilisé pour la fabrication des pains azymes de la Pâque. Les efforts faits pour comprendre

en profondeur les accusations de meurtre rituel gagneraient beaucoup, me semble-t-il, à faire appel aux intuitions provenant de l'étude des sacrifices humains. Soit dit entre parenthèses, les traces du meurtre rituel ne semblent pas avoir complètement disparu, même si c'est surtout sous d'autres climats religieux que celui de l'Europe chrétienne qu'on les retrouve aujourd'hui.

On a souvent remarqué les usages métaphoriques modernes du sacrifice : le plus commun, et le plus fort, dans diverses langues, telles l'allemand, est celui que l'on peut faire de sa vie, soit dans les violences guerrières qui gardent toujours un relent de rituel, soit même dans les accidents de la route. Tout ce passe comme si nous nous étions éloignés, consciemment, du sacrifice humain, mais comme s'il était resté toujours aussi présent dans l'inconscient. Un doute me ronge, que j'essaie en vain d'estomper : serait-il possible que plus nous essayons d'oublier le sacrifice humain, plus il s'affirme dans l'inconscient ? Sans vraiment oser parler d'inconscient collectif, je me demande si les sociétés modernes et contemporaines, qui se croient ou s'affirment, souvent, post-religieuses, ne trouvent pas parfois des *Ersatz* de sacrifices humains, mises à mort (individuelles ou collectives) ritualisées, de même qu'elles se constituent des *Ersatz* de religion (politiques, civiles, ou autres). Cela jusqu'aux génocides du vingtième siècle, ou parfois semblent s'être insinuées, chez les assassins, des attitudes aux relents de sacré. Cela aussi jusqu'aux terroristes religieux contemporains, qui semblent parfois pratiquer, de façon presque consciente, des sacrifices humains de caractère religieux, en tuant et en se tuant. *Homo necans* : le livre fameux de Walter Burkert, qui faisait remonter au paléolithique les origines du sacrifice, continue à faire entendre ses échos multiples.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction
Àgnes A. Nagy, Francesca Prescendi **5**

– I – Questions de définition **19**

Le sacrifice humain à la croisée des *a priori* :
quelques remarques méthodologiques
Pierre Bonnechere 21

Observations sur l'anthropoctonie. Le débat
sur les « sacrifices humains » en Égypte ancienne.
Youri Volokhine 39

L'ordalie « primitive » entre sacrifice humain
et peine de mort : sur les traces d'un mythe savant
Àgnes A. Nagy 65

– II – Sacrifice humain *vs* sacrifice animal **89**

Humana, seu potius inhumana sacrificia.
Le sacrifice humain à la croisée des discours dans l'œuvre
du polyhistor Johann Wilhelm Stucki (1542-1607)
Marc Kolakowski 91

Des sacrifices humains dans l'Inde ancienne
Johannes Bronkhorst 99

– III – Dossiers archéologiques **107**

Gaulois et sacrifices humains : des textes antiques
aux observations archéologiques
Gilbert Kaenel 109

Sacrifice, violence rituelle et développement
de l'État mochica dans le Pérou ancien
Steve Bourget 117

Le Cimetière royal d'Ur : état de la question
Anne-Caroline Rendu Loisel 133

– IV – Sacrifice humain et christianisme **147**

La tradition du dernier repas de Jésus au Ier siècle : de la réalité historique à la réalité liturgique
Simon C. Mimouni 149

Early Christian Human Sacrifice between Fact and Fiction
Jan N. Bremmer 165

King Aun and the Witches
Bruce Lincoln 177

Sacrifice humain et Islande républicaine, le cas d'Óláfr Tryggvason
Nicolas Meylan 195

– V – De l'historiographie à l'imagerie culturelle **207**

Histoires de Moloch, le roi effroyable
Sergio Ribichini 209

Du sacrifice du roi des Saturnales à l'exécution de Jésus
Francesca Prescendi 231

La pratique du crime d'honneur : entre mythe et réalité
Aurore Schwab 249

Réflexions conclusives **267**

Le sacrifice des autres
Guy G. Stroumsa 269